Luther Jahrbuch 1958

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lutherjahrbuch0025unse

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXV 1958

FESTGABE FÜR PAUL ALTHAUS

(*4. Februar 1888)

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

D. Paul Ankuts

Luther-Jahrbuch

1958

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Professor D. Franz Lau

Markkleeberg bei Leipzig

Jahrgang XXV 1958

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Lutherisches Verlagshaus Berlin

67652

X
909
973
.25
958

Verlag: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald
Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1
Ladstetter Verlagsbuchbinderei G. m. b. H., Hamburg

PAUL ALTHAUS DEM SIEBZIGJÄHRIGEN

Hochverehrter Herr Professor!

Im Namen der Luther-Gesellschaft, ihres geschäftsführenden und ihres erweiterten Vorstandes, ihrer Mitarbeiter und ihrer Mitglieder, habe ich die hohe Ehre, Ihnen als deren Erstem Präsidenten zur Vollendung Ihres siebzigsten Lebensjahres, die bevorsteht, verehrungsvolle und ganz herzliche Segenswünsche auszusprechen. Die Verbundenheit und Dankbarkeit Ihnen gegenüber kommt uns zu diesem Zeitpunkt ganz stark zum Bewußtsein.

Freilich nicht nur wir, die wir in erster Linie auf Sie als den Lutherforscher blicken und Ihnen für Ihre Arbeit in der Luther-Gesellschaft danken, werden am 4. Februar 1958 Ihnen gute Wünsche übermitteln und Ihrer gedenken. Sie haben mehr gegeben als viel Hilfe, Luther zu verstehen, und mehr Menschen gedient als uns, die wir uns besonders darum mühen, daß Luthers Erbe lebendig bleibe. Der Radius Ihres Wirkens ist groß und weit. Unübersehbar ist die Zahl derer, denen Sie in mündlichem Vortrag als akademischer Lehrer und durch Ihre bedeutenden Darstellungen der christlichen Dogmatik und der christlichen Ethik das ganze System der christlichen Wahrheit vermittelt haben. Ihre große Gabe der Darstellung des christlichen Gedankenwerkes und Ihre Fähigkeit, zu eigenem Fragen und Weiterdenken anzuregen, hat Unzähligen geholfen und Unzählige in ihrem theologischen Denken geprägt. Darüber hinaus ist es Ihnen geschenkt worden, nicht nur in grundlegender Besinnung einzelnen Themen des christlichen Denkens monographisch nachzugehen, sondern die Fragen so zu stellen, daß andere mitdachten und ein fruchtbares theologisches Gespräch in Lauf kam. Was hat für die letzten Jahrzehnte des theologischen Denkens das eschatologische Problem bedeutet!

Es hat lange in gefährlicher Weise im Hintergrund gestanden; aber die Frage nach den letzten Dingen ist plötzlich wieder ganz lebendig geworden, und sie ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Wer könnte von diesem Vorgang innerhalb der deutschen und nicht nur der deutschen Theologie sprechen, ohne in allererster Linie Ihres grundlegenden Werkes zu gedenken? Und erst vor wenigen Jahren haben Sie in einer kleinen Schrift zum Thema „Gesetz und Gebot" das Wort genommen. Sie haben damit eine Frage aufgegriffen, die viele bewegte, und haben eine lebendige Besinnung in Gang gebracht. Und noch ein größerer Kreis als Ihre theologische Hörer- und Lesergemeinschaft wird Ihnen jetzt ihre Dankbarkeit bezeugen. Sie haben nicht nur auf dem Katheder, sondern auch auf der Kanzel gestanden und sind nicht nur akademischer Lehrer, sondern auch akademischer Prediger gewesen. Nicht allein die, die einmal oder regelmäßig unter Ihrer Kanzel sitzen durften, sind von Ihrer Verkündigung gepackt worden. Viele andere, die Sie nur durch Ihre zum Druck gekommenen Predigten als Prediger kennen, haben reichlich von Ihnen empfangen und danken von Herzen.

Sie werden es verstehen, daß die Luther-Gesellschaft Sie in erster Linie als Lutherforscher anspricht. Auch von der Lutherforschung, die seit dem Ende des 1. Weltkrieges einen so starken Auftrieb erhalten hat, kann man nicht reden, ohne dabei an entscheidender Stelle von dem Beitrag zu sprechen, den Sie geleistet haben. Sie haben da mit Zielsicherheit wesentliche Punkte getroffen. Wir denken zum Beispiel an Ihre bedeutsamen Ausführungen über den Gemeinschaftsgedanken in den Abendmahlsschriften des jungen Luther, an die Art und Weise, in der Sie das Problem Paulus und Luther angefaßt haben, oder daran, daß Sie immer wieder auf die nüchternen Grundanliegen von Luthers politischer Ethik hinwiesen. Auch die Aussprache über historische Probleme, etwa über die Frage nach dem Sinn der Haltung Luthers im Bauernkrieg, haben Sie gefördert.

Ihr Anliegen bei allem, was Sie über Luther vorgetragen und womit Sie die Lutherforschung gefördert haben, war ganz gewiß nicht nur, ein gelehrtes Lutherstudium zu betreiben und bei anderen anzuregen, wenn schon Gründlichkeit und Sorgfalt bei der Interpretation Luthers Ihnen ganz wichtig ist. Ihnen ist es letztlich darum gegangen, das, was Luther gesagt und getan hat, als eine lebendige Kraft herauszustellen, die auch für die Theologie und Kirche unserer Zeit noch ihre starke Bedeutung hat.

Wehe der Kirche, die darauf verzichten wollte, den lebendigen Brunnen der Botschaft Luthers weiter auszuschöpfen, der immer noch springt! Hinter all dem, was Sie über Luther vorgetragen und geschrieben haben, stand unsichtbar, aber deutlich spürbar die Frage nach Luther und der Gegenwart und die nach der bleibenden Bedeutung von Luthers Werk.

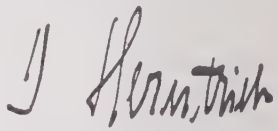
Dieses Ihr großes und erfolgreich zur Geltung gebrachtes Anliegen begegnete sich mit dem Anliegen der Luther-Gesellschaft. Auch ihr ging und geht es darum, wohl der gelehrten Lutherforschung ihren Platz in der deutschen Theologie zu bewahren, darüber hinaus aber Luthers Verkündigung als ein lebendiges Erbe unserer Zeit und kommenden Generationen fruchtbar zu erhalten. Nachdem der große Kirchenhistoriker Karl Holl 1926 heimgegangen war, war es für die Luther-Gesellschaft das Gebot der Stunde, Sie darum zu bitten, als ihr Präsident an ihre Spitze zu treten. Genauso wie wir Ihnen damals unendlich dankbar waren, daß Sie sich dem Rufe nicht versagten, sind wir es heute Ihnen von tiefstem Herzen für Ihr Ja von damals und dafür, daß Sie mehr als dreißig Jahre lang der Arbeit der Luther-Gesellschaft stärkste Impulse gegeben haben. Ohne Schwierigkeiten und Nöte ist es während Ihrer bisherigen Präsidentschaft wahrlich nicht abgegangen. Ein zweiter, schrecklicher Weltkrieg hat dazu gezwungen, schöne und wichtige Aufgaben, deren Erfüllung im Gange war, beiseite zu legen oder zu unterbrechen. Aber daß Sie nach dem 2. Weltkrieg gemeinsam mit dem heimgegangenen damaligen Zweiten Präsidenten, Herrn Landesbischof D. Knolle, erneut die Initiative ergriffen und die Arbeit der Luther-Gesellschaft wieder in Gang gebracht haben, erfüllt uns mit ganz besonderer Freude und Dankbarkeit.

Das, was man einem Mann, der 70 Jahre alt wird, gemeinhin wünscht — Ruhe und Abendfrieden —, dürfen wir Ihnen als einem großen Gelehrten, der nicht rasten kann und nicht eigenmächtig abschließen darf, gar nicht wünschen. Von Herzen wünschen wir Ihnen jedoch, daß der Gott aller Gnade es Ihnen schenke, alles, was Sie an wissenschaftlicher Arbeit noch vorhaben, in der Stille der Gelehrtenstube, unbelastet von manchen Pflichten, die früher zu erfüllen waren, weiter zu fördern und zu vollenden. Und nehmen Sie freundlich unseren besonderen Wunsch entgegen, daß auch die Lutherforschung in der Zukunft durch Sie noch eine gute Zeit lang gefördert bleibe und die Luther-Gesellschaft von Ihnen als ihrem Ersten Präsidenten noch viel empfange und lange geführt werde. Der Gott, der Ihnen so viel gegeben und Ihnen und durch Sie uns so

freundlich gewesen ist, bezeuge Ihnen auch weiterhin seine Güte. Er fördere das Werk Ihrer Hände; ja das Werk Ihrer Hände wolle er fördern.

Als ein äußeres Zeichen der dankbaren Verbundenheit legen wir diesen Band des Luther-Jahrbuches mit Aufsätzen, geschrieben von Männern, die entweder Ihre unmittelbaren Schüler sind oder viel von Ihnen gelernt haben, als eine Festgabe in Ihre Hände.

Im Namen der Luther-Gesellschaft



Zweiter Präsident

Inhaltsverzeichnis

Paul Althaus dem Siebzigjährigen V

Inhaltsverzeichnis 1

Heinrich Bornkamm, Prof. D., Heidelberg:
Erasmus und Luther 3

Franz Hesse, Dozent Dr., Marburg:
„Reges eos virga ferrea, ut vas figuli confringes eos"
Zu Luthers Auslegung des 2. Psalms 23

Hayo Gerdes, Pastor Dr., Gellichausen/Göttingen:
Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes 42

Klaus Tuchel, Pastor Dr., Hamburg:
Luthers Auffassung vom geistlichen Amt 61

J. H. Baxter, Prof. D. Dr., D. D., St. Andrews:
Luthers Einfluß in Schottland im 16. Jahrhundert 99

Franz Lau, Prof. D., Leipzig:
Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche 110

Oskar Thulin, Prof. D. Dr., Wittenberg und Leipzig:
Die Reformatoren im Weinberg des Herrn. Ein Gemälde Lucas Cranachs d. J. 141

Wilhelm Maurer, Prof. D., Erlangen:
Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521. Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther 146

Buchbesprechungen 181

Luther-Bibliographie 1955 204

Erasmus und Luther [1]

Von Heinrich Bornkamm, Heidelberg

Im Jahre 1518 ließ Erasmus zum zweiten Male das Buch erscheinen, in dem er wie bis dahin in keinem anderen sein Herz, seinen religiösen Sinn aufgeschlossen hatte, um ihn in seinen Lesern zu wecken: *„Das Handbüchlein eines christlichen Streiters.“* Schon 1503 war es zum ersten Male gedruckt worden. Aber es hatte bisher keinen großen Erfolg gehabt: weder bei dem Manne, für den dieses Enchiridion beziehungsreich — es heißt ja sowohl Handbüchlein wie Dolch oder kurzes Schwert — geschrieben war, einem rauhen, allerlei Lastern ergebenen Soldaten, den man erst kürzlich hat identifizieren können[2], noch auch sonst. Erst nach reichlich zehn Jahren wurde es ein paarmal nachgedruckt, und erst 1518 hielt Erasmus die Stunde für gekommen, es noch einmal mit einer neuen aktuellen Vorrede herausgehen zu lassen. Und nun wurde es mit einem Schlage bekannt. Es wurde in zahlreichen Nachdrucken und Übersetzungen verbreitet und machte seinen Verfasser über die Kreise der gelehrten Humanisten hinaus weltberühmt. Erasmus hatte sich nicht getäuscht: die Stunde war gekommen. Und doch war es kaum eigentlich noch seine Stunde, sondern die Stunde eines anderen, Luthers. Durch den Sturm, den *er* entfacht hatte, wurde das Buch und der Name des Erasmus weit über seine eigene Antriebskraft hinausgerissen und weitergetragen. Es war die Stunde, in der die Frage der Religion auf eine so unüberhörbare, auf den Grund dringende Weise gestellt wurde, daß alles, was zur Kritik der alten Frömmigkeit und zur Gründung einer neuen gesagt wurde, in *einen* großen Strom zu fließen schien. Erasmus wußte noch nicht, daß die veränderte Wirkung weit weniger seinem inzwischen berühmt gewordenen Gelehrtennamen als dieser neuen Konstellation zu verdanken war, und sollte es noch schmerzlich erfahren, daß die Welle, die ihn trug, sich nicht mehr lenken ließ.

Das Büchlein des Erasmus allein hätte die Bewegung niemals hervorzubringen vermocht. Denn was er darin als eine ars pietatis darbot, war — wie er selbst sagte — nichts anderes als eine Anleitung, wie sie ähnlich zu anderen menschlichen Beschäftigungen, namentlich zu wissenschaftlichen Disziplinen gegeben

1 Friedrich Gogarten und Paul Althaus zum 70. Geburtstag gewidmet.

2 Otto Schottenloher: Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis christiani. Arch. f. Reformationsgesch. 45, 1954, 109—116.

wurde. Eine Anleitung, wie man es richtig machen müsse, um durch Frömmigkeit zur Tugend zu kommen, wie man ja auch durch die ars amandi und die ars moriendi zum richtigen Lieben und richtigen Sterben angeleitet wurde. Als ein guter Pädagoge arbeitete Erasmus gegenüber seinem ungelehrigen sichtbaren Schüler und den gelehrigeren unsichtbaren, auf die er hoffte, mit allen Mitteln der Überredung. Er spannte sein Gebot hoch: die volle Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft. Er lockte dazu durch den unvergleichlichen Lohn der ewigen Seligkeit, der gegenüber die ohnehin schon so spärlichen und flüchtigen Freuden der Welt zu Schatten verblassen; er spornte den Stolz, sich an einer großen Aufgabe zu versuchen, und schlug die Hindernisse, die dem Menschen den Weg zur Tugend versperren, nur gering an. „Es ist aber schwer, was du forderst" — läßt er den Leser einwenden —. „Wer bestreitet das? Und doch ist der Spruch bei Plato wahr: was schön ist, ist schwierig. Nichts ist tapferer, als wenn einer sich selbst besiegt; aber es gibt auch keinen höheren Lohn als die Seligkeit ... Faß du nur mit mächtigem Mut den Vorsatz zu einem vollkommenen Leben und halte dich an diesen Vorsatz. Der menschliche Geist hat sich selbst niemals energisch ein Gebot gegeben, das er nicht auch erfüllt hätte. Ein großer Teil des Christseins besteht schon darin, daß man von Herzen ein Christ werden *will*. Was am Anfang unerreichbar erscheint, das wird im Fortgang weniger schwierig, in der Übung leicht und in der Gewöhnung schließlich sogar angenehm."[3] „Cura igitur, ut sis spiritus"[4], ist die gewiß nicht leichte, aber doch einfache Regel, der man nur zu folgen braucht.

Man denke sich solche Sätze des Erasmus als Lektüre Luthers im Kloster — er hat sie gewiß damals noch nicht gelesen, aber sie lagen ja vor —, oder man erinnere sich, um den Unterschied zu ermessen, an Thesen, wie sie Luther zur gleichen Zeit vertrat, als Erasmus sein Enchiridion von neuem in die Welt schickte. In der Heidelberger Disputation vom April 1518, die auf dem Felde der Theologie etwa die gleiche Bedeutung hat wie die 95 Thesen für die Reform der Kirche, verfocht Luther schwere, aber die theologische Jugend alarmierende Erkenntnisse: „Mögen die Werke der Menschen noch so schön und gut erscheinen, sie sind doch Todsünden. — ... Todsünden nämlich, weil sie ohne Furcht vor Gott, in einer ungebrochenen, bösen Sicherheit getan werden. — Die Freiheit des Willens, die wir nach dem Sündenfall behalten haben, ist ein leerer Begriff. — Wenn der Mensch meint, er könne von sich aus zur Gnade kommen, häuft er Sünde auf Sünde und wird doppelt schuldig. — Es ist gewiß, daß der Christ völlig an sich verzweifeln muß, um fähig zu werden, die Gnade Christi zu erlangen. — Nicht der ist gerecht,

3 Erasmus, Ausgewählte Werke, hrsg. von Hajo Holborn (1933), 46, 26 ff. 4 52, 11.

der viel tut, sondern der, welcher ohne Werk viel an Christus glaubt. — Das Gesetz sagt: Glaube an diesen!, und es ist schon alles getan."[5]

Zwei Welten stehen gegeneinander. Die beiden geistigen Großmächte nähern sich einander zögernd, die das Gesicht des sich erneuernden Deutschland und nordwestlichen Europa bestimmen sollen. Noch ahnt und will keiner den Konflikt, aber er ist unausweichlich.

Welches sind die beiden Welten? Es sind beides ganz in sich einheitliche Welten. Luther wie Erasmus beweisen ihre Größe darin, daß trotz aller natürlichen Wandlungen und Einflüssen von außen her in beiden ein im Grunde unwandelbarer Kern beschlossen liegt, der nach eigenem Gesetz aufbricht und sich entfaltet. Wie der neueren Forschung die Einheit von Luthers Gestalt immer großartiger aufgegangen ist und wir gelernt haben, sie immer tiefer bis in seine frühesten Ursprünge zurückzuverfolgen, so ist auch Erasmus trotz allen Wachstumsveränderungen und mancherlei Bildungsmächten, die auf ihn eingewirkt haben, im Grunde immer derselbe. Für seine Verknüpfung von Bibel und Antike war schon in seiner Schul- und Klosterzeit das Fundament gelegt worden. Die Luft, die er damals atmete, war die niederländische *Devotio moderna* der *Brüder vom gemeinsamen Leben.* Diese spätmittelalterliche Erweckungsbewegung war ein gedämpfter Nachklang der Deutschen Mystik, in der die glühenden Erlebnisse der großen Mystiker nur noch von ferne zu spüren waren, von der aber eine feine, zum Handeln und zur Hingabe drängende Innerlichkeit auf breite klösterliche und außerklösterliche Schichten ausstrahlte. Sie hatte selbst schon ein gutes Stück der stoischen Moral in sich aufgenommen; nicht anders als das in der mittelalterlichen Theologie auch geschah, aber doch um ein Stück schulmäßiger und planmäßiger. Das Werk des Erasmus bestand zunächst einmal darin, beide Seiten auszuweiten, sie wissenschaftlich zu vertiefen und beide als Elemente der Bildung zu verstehen. Der gebildete Christ, nicht mehr der Fromme schlechthin, ohne Rücksicht auf sein Wissen wird jetzt sein Lebensideal. Erst damit brachte er Christliches und Antikes ins Gleichgewicht miteinander, während in der devotio moderna noch ein schlichter Biblizismus stark überwogen hatte. Aus ihm wird bei Erasmus, vor allem durch die Begegnung mit dem historischen Humanismus Lorenzo Vallas, eine Wiedererweckung des geschichtlichen Christentums des Neuen Testaments und der frühen Kirche. Und aus der stoischen Moralität wird eine auf Plato sich gründende, der ciceronianischen Rezeption des Griechentums nacheifernde antike Popularphilosophie.

5 WA 1, 353 f., These 3, 8, 13, 16, 18, 25, 26.

Alle Unterschiede des antiken Denkens werden dabei nivelliert und vorchristliches und christliches Altertum als eine widerspruchslose Einheit empfunden. Seitdem ruhen Bibel und Antike bei ihm in gleichen Schalen, keine gewichtiger als die andere. Immer stärker, immer überzeugter verkündet er diese christliche Bildungsidee, diese Summe der vorangegangenen anderthalb Jahrtausende als das Heil und die Lösung für die Spannungen und Schäden der Zeit. Es ist gleichgültig, worauf er diese lösende Synthese anwendet, das Heilmittel ist immer dasselbe. Er kann in seiner ersten Abhandlung *De contemptu mundi,* einem Lobpreis des Mönchtums, wie er schon hunderte von Malen vor ihm ähnlich erklungen war, neben die traditionellen Gründe der asketischen Christusnachfolge als stärkere Motive das sorgenfreie Studieren im Kloster, die Bewahrung vor den Gefahren für Leib und Seele im weltlichen Leben, die Hilfe der klösterlichen Zucht für den Sieg des Geistigen über die sinnliche Natur stellen. Und er kann als besten Zeugen Epikur dafür anrufen, daß man um höheren Genusses willen auf geringere verzichten müsse, also im Klosterleben das wahre Vergnügen finden könne. „Unsere ganze Lebensweise ist epikuräisch" (Tota vita nostra ratio Epicuraea est)[6]. Aber er kann im Zeichen der gleichen Verschwisterung von Christentum und Bildung in den *Antibarbari,* die ihn von der frühen Jugend bis ins reife Alter begleitet haben, und in anderen Schriften auch den Feldzug gegen die Barbarei führen, die sich im Mönchtum und im Klerus, vor allem aber in der ungenießbaren und abstrusen scholastischen Theologie in der Kirche breitgemacht hat. Paulus, „ebenso gelehrt wie beredt", der geistesmächtigste unter den Nachfolgern Christi, des „Vaters der Philosophie"[7], ist der erste einer langen Reihe, die sich weit hinein in die Väter der alten Kirche erstreckt. Gewiß war es nicht ohne Sinn, daß die christliche Religion zuerst von einfachen, ungebildeten Männern ausgebreitet worden ist; jedes menschliche Rühmen neben dem Tun Gottes sollte damit ausgeschlossen werden. Aber das gilt heute nicht mehr. „Die Gegenwart erfordert eine andere Lebensform, andere Sitten."[8] Die Gegenwart steht damit nur unter dem gleichen Stern wie das klassische Zeitalter der Kirche, die Epoche der Apologeten, der alexandrinischen und der späteren Kirchenväter bis zu Augustin, in der die Kirche den inneren Sieg über die heidnische Welt errang und zugleich das Beste aus ihr zu neuem Leben erweckte. Die Wiederkehr der klassischen Zeit, die schon weit hinter uns liegt, aber zurückgeholt werden kann — dies Urgefühl von allem Humanismus —, bildet das Bewußtsein des Erasmus von der geschichtlichen Stunde und von seiner eigenen Rolle in ihr. Dieser

6 Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus (1917), 233 f. 7 Mestwerdt, 264 8 Mestwerdt, 272

Wiederkehr, dieser restitutio christianismi, diente alles, was er auf dem Felde der Theologie unternahm: seine Ausgaben der Kirchenväter und des Neuen Testaments, seine biblischen Kommentare und sein religiöses und ethisches Schrifttum. Es gibt nur *eine* Philosophie, die den Menschen weise und glücklich machen kann, die philosophia christiana, in der zugleich die antike Humanität aufbewahrt ist.

Das ganze Denken des Erasmus geht in diesen einfachen Gleichungen auf. Der antike Dualismus im Menschen, Leib und Seele, Triebe und Vernunft, ist für ihn der gleiche wie der zwischen altem und neuem Menschen bei Paulus. Was die Philosophen Vernunft nennen, heißt im Neuen Testament hl. Geist oder innerer Mensch. In den Menschen selbst ist die Möglichkeit gelegt, sich zu vergeistigen. Christus ist Vorbild und Helfer dazu. Mit dem Lohn der ewigen Seligkeit drüben und dem alles sonstige Glück überbietenden Frieden eines guten Gewissens hier kann man an den Menschen appellieren. Dieser Mensch aus Leib und Geist ist eingeordnet in die große Teilung der intelligiblen und der sichtbaren Welt. Wer sie begriffen hat, lernt in allen Dingen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufzusteigen und alles Irdische als Gleichnis zu nehmen. Die hl. Schrift wäre sinnlos, wenn nicht hinter der oft lächerlichen Hülle ihrer Erzählungen, Speisegebote, kultischen Vorschriften ein tieferer, geistiger Sinn verborgen wäre. Die ganze Schrift muß sinnbildlich, allegorisch gelesen, vor allem hinter dem Fleisch des Alten Testaments die geheime, übertragende Deutung erkannt werden. Jede Poetenfabel, allegorisch verstanden, hätte mehr Sinn als die wörtlich verstandenen Geschehnisse, von denen die biblische Geschichte und die Rechts- und Kultbücher des Alten Testaments berichten[9].

Aber diese allegorische Deutung und sie allein gibt Erasmus zugleich die Möglichkeit, die Autorität der Schrift ohne Einschränkung festzuhalten. Sie ist inspiriert und schlechterdings wahr. Man kann rückhaltlos an sie glauben, weil jederzeit der Ausweg in eine hintergründige Deutung offensteht. Es ist eine Doppelschichtung, die dem einfacheren, ungebildeten Gemüt ermöglicht, in der vordergründigen Gegenständlichkeit des Erzählten zu verharren, aber zugleich zum Fortschreiten in ein geistiges Verstehen aufruft. Daraus ergibt sich zugleich eine eigene Art von Toleranz. Obwohl Erasmus scharfe Kritik übt an der Kirche, dem Mönchtum, der Heiligenverehrung und all den äußerlichen Frömmigkeitsformen des mittelalterlichen Katholizismus, kann er doch Geduld haben mit dem Aberglauben der Einfältigen. „Ich dulde die Schwachheit, aber ich zeige mit Paulus einen höheren Weg."[10]

9 Enchiridion, 70, 29 (Holborn). 10 Enchiridion, 67, 15 (Holborn).

Ein großes System der allmählichen Vergeistigung, ein Glaube an den Menschen, an die Übereinstimmung des Besten, was er in der Antike gedacht, mit der göttlichen Offenbarung in Christus, eine zum Geist führende Auslegung aller Literatur, der heidnischen wie der biblischen, ein Bewußtsein, daß die Stunde zur Wiederholung der klassischen Zeit, der christlichen Philosophie der frühen Kirche geschlagen habe — dieses Zutrauen des Menschen zu sich selbst und dieser kräftige Appell, sich geistig und sittlich zu bilden, waren es, was der etwa Fünfzigjährige, in ganz Europa Gefeierte der Welt anzubieten hatte, als vom Rande der Zivilisation her — denn das war Wittenberg — die Gestalt des unbekannten Mönches Luther auftauchte und seine Kreise berührte. Ob er sie stören, ob er ihm bei der Erfüllung seiner Lebensziele behilflich sein würde, war abzuwarten. Aber daß Erasmus unsicher und mit Sorge auf ihn blickte, kann man wohl verstehen.

Luther war, bis ihre Welten sich begegneten, einen Weg geführt worden, auf dem er gelernt hatte, fast alles zu verneinen, was Erasmus bejahte, und zu bejahen, was dieser verneinte. Keineswegs in einer direkten Auseinandersetzung, dazu war noch kein Anlaß gewesen. Aber es war wie in dem großen Ringen zwischen Augustin und Pelagius vor 1100 Jahren: was dem einen tiefste Gewißheit war, erschien dem anderen, längst ehe sie aufeinander trafen, als die große Verführung, von der er sich mit Mühe befreit hatte. Gewiß, Luther und Erasmus hatten vieles gemein: die Empörung über die Zustände der Kirche, vor allem über die verkommenen Priester und Mönche ihrer Zeit, die Abneigung gegen den geistlosen Formalismus der Scholastik, den Willen, die Kirche Christi aus ihren Ursprüngen zu erneuern, die Freude am unmittelbaren, nicht durch die theologisch-philosophische Begrifflichkeit des Mittelalters verstellten Studium der hl. Schrift. Auf den ersten Blick konnten sie als Streiter für dieselbe Sache erscheinen. Und es ist begreiflich, daß viele der jungen Erasmus-Schüler, die sich von den kühnen Sätzen des Wittenberger Professors packen ließen, beide gern zu einem engen Bunde zusammengeführt hätten.

Und doch verbargen sich selbst in dem, was sie scheinbar verband, denkbar große Unterschiede. Beide waren Mönche gewesen. Aber Erasmus war es aus Verlegenheit geworden; der Makel seiner Geburt, unter dem er sein Leben lang gelitten hat — er war der Sohn eines Priesters —, schien einen Aufstieg im weltlichen Leben zu verwehren. Er hatte die Verlegenheit damit ausgeglichen, daß er im Kloster das Glück der Studien suchte, hatte aber doch die erste Möglichkeit ergriffen, auf ehrenvollem Wege wieder ins Weltleben zurückzukehren. Luther war aus hoffnungsvollem Aufstieg freiwillig ins Kloster gegangen, zu keinem anderen Zweck, als um hier für sich die Antwort auf die Frage nach dem Heil zu

finden. Nur indem er diesen schwersten Weg, den seine Kirche allen zur vollkommenen Hingabe Bereiten zeigte, bis zu Ende ging und alle Forderungen und Tröstungen des mönchischen Lebens beim Wort nahm und an sich erprobte, überwand er das Mönchtum von innen her und wurde er frei. Und während Erasmus die Scholastik nur sehr unvollkommen kannte und aus Gründen des Stils und mit den leichten Waffen des spottenden Literaten bekämpfte, war Luther in strengem Studium durch sie hindurch nach rückwärts gegangen und hatte über die einfacheren Formen der Frühscholastik zu Augustin und über ihn zu Paulus und zum Neuen Testament und damit zu einem neuen theologischen Denken gefunden. Er hatte auf diesem Wege eine weit tiefsinnigere Synthese von Theologie und Philosophie, als es die problemlose philosophia christiana des Erasmus war, nämlich die große Zusammenschau von Vernunft und Offenbarung in den Systemen der Hochscholastik als unhaltbar durchschaut. So mußten ihm die Lösungen des Erasmus nur als Rückfall weit hinter die Erkenntnisse des Mittelalters und als Preisgabe aller Theologie erscheinen.

Vor allem aber hatte er blutenden Herzens das Bild des Menschen überwunden, das Erasmus viel naiver und gläubiger als selbst die der biblichen Gnadenlehre fernsten Scholastiker darbot. Unter den Erfahrungen — nicht etwa der Triebe und Leidenschaften, die Erasmus als die einzigen Hemmungen des Geistes und Sünden wider Gott kannte, sondern der unüberwindlichen Gottesferne und Ichgebundenheit des Menschen, Erfahrungen, in denen sich die Prüfung des eigenen Selbst und die erdrückende Wucht der biblischen und augustinischen Aussagen gegenseitig bestätigten und steigerten, war er zu dem großen Realisten geworden, der auf die theologische Jugend so aufrüttelnd wirkte. Die Quintessenz des Menschenbildes, das er in seinen Vorlesungen mit einem unwiderstehlichen Ernst und unerschöpflicher Sprachgewalt vortrug, waren jene eingangs erwähnten Sätze der Heidelberger Disputation. Vor den Augen Gottes bleibt nichts von dem schönen Schein unserer guten Absichten und Werke. Wenn wir uns sicher fühlen in uns selbst und unsere Zuversicht darauf gründen, daß wir unser Bestes getan haben, so tun wir damit Sünde vor Gott. Nicht eine moralische Sünde, wie Erasmus sie allein kannte, sondern die Sünde des Menschen, der nichts von der Majestät Gottes weiß und nicht begreift, daß er vor Gott nur aus der Gnade leben kann. Und darum war ihm im Gegensatz zu Erasmus, der den Menschen zum Selbstgefühl und Glücksgefühl des tugendhaften Weisen zu führen versuchte, längst schon der Glaube zur einzigen Möglichkeit geworden, vor Gott zu existieren: der Glaube, der das Wunder der Liebe Gottes zu dem vor ihm flüchtenden Menschen annimmt und daraus eine wagende Liebe zum anderen und eine Freiheit von

aller Menschenfurcht empfängt. Während Erasmus mit allen pädagogischen Mitteln, mit Appellen und Lockungen, mit Gründen der vernünftigen Einsicht, mit Weckung des Stolzes und des geistigen Genießens den Menschen zur Steigerung seiner Kräfte aufrief und damit auf sich selbst verwies, riß Luther den Menschen von sich selbst, von jedem Nachdenken darüber, was er selbst leisten müsse und könne, los und lenkte sein Vertrauen allein auf die vergebende und neuschaffende Liebesmacht Gottes. Er hatte den Kreis der selbstquälerischen Frage nach dem eigenen Können und der Reinheit des eigenen Wollens zu gründlich durchmessen, um den Menschen dahinein zurückzustoßen. Die Befreiung des Menschen von sich selbst im Glauben an Gottes Gnade, die allein ihm zurechthelfen kann, war ihm der einzige Akt, welcher der Wirklichkeit des Menschen und der Majestät Gottes entsprach. Die gutgemeinten Ermahnungen des Erasmus: Tüchtige Arbeit überwindet alle Versuchungen[11] und Cura igitur, ut sis spiritus! mußten ihm als vollendete Unwirklichkeit erscheinen.

Damit verband sich bei Luther ein Verständnis der Bibel, das dem des Erasmus genau entgegengesetzt war. So gern er seine philologischen Hilfen, seine Ausgabe des Neuen Testamentes und seine Wort- und Sacherklärungen benutzte, so wenig konnte er ihm in seiner Auslegung folgen. Das, was dem Erasmus als abgeschmackt erschien: die konkreten Züge der Patriarchenerzählungen, die tatsächlichen Geschehnisse der israelitischen Volksgeschichte, interessierte ihn leidenschaftlich. Dort fand er, wie Gott die einzelnen oder das Volk Israel bewahrt und gestraft, in Nöte geführt und aus ihnen gerettet hatte. Die geschehene Gottesgeschichte war mit ihren tausend lebendigen, erschreckenden oder tröstlichen Zügen das anschauliche Bild für die Geschichte, die Gott uns heute und morgen führen kann. Darum kommt alles darauf an, sie in ihrer Realität zu schauen und sie nicht in eine allegorische Andeutung allgemeiner, moralischer Wahrheiten zu vergeistigen, wie es Erasmus tat. Damit wurde das Geschichtliche in der hl. Schrift ja um sein eigenes Leben und seine eigene Bedeutung gebracht, die es neben den abstrakten Worten in ihr besitzt. „Was ist die heilige Geschichte anderes als das sichtbare Wort des Glaubens oder das Werk des Glaubens, das uns durch Tat und Werk dasselbe lehrt, was uns sonst die hl. Schrift durch Worte und Reden übermittelt?“[12] Diese schöne Formulierung Luthers von der Geschichte als dem visibile verbum fidei — eine Übertragung der von ihm geliebten Definition Augustins vom Sakrament als verbum visibile — ist bis in die

11 Enchiridion, 50, 26 ff. (Holborn).

12 Vorrede zur Auslegung des 1. Buches Samuelis durch Justus Menius 1532, WA 30 III, 539, 30 ff.

Wurzel hinein unerasmisch. Erasmus kannte Lehren, moralische Beispiele, Symbole im geschichtlichen Leben, aber keine um ihrer selbst willen geschehene Geschichte. Im Denken Luthers lag ein weit stärkerer Antrieb zur Erforschung der Geschichte, zunächst der biblischen Geschichte, als in dem des Erasmus. Aber dadurch, daß alle Geschichte für ihn Gottesgeschichte ist, Geschichte des Gottes, der noch heute in der gleichen Weise handelt, ist sein geschichtlicher Sinn überhaupt geweckt worden. Gerade das einzelne ist wichtig, weil es das Lebendige ist, das wir nicht daraus abstrahieren oder wie bei der Allegorie hineinlegen können. „Der Glaube beruht auf der Geschichte": Ex historia aedificanda est fides[13]. Deshalb ging es ihm um das Fleisch der biblischen Geschichte, nicht um den geheimen bildlichen Sinn, nach dem Erasmus suchte. Und die allegorischen Ausleger, Origenes und Hieronymus, auf die Erasmus sich unermüdlich berief, wurden ihm mit ihrem „geistlichen Gaukelspiel" je länger je mehr zuwider.

Diese Gegensätze lagen noch in der Tiefe verborgen, als beide in den Jahren, in denen das deutsche geistige Leben in Bewegung geriet, miteinander in Fühlung kamen, beide mit Vorbehalten. Bereits im Oktober 1516 hatte Luther den berühmten Mann in aller Ehrerbietung durch seinen Freund Spalatin auf sein verfehltes Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes aufmerksam machen lassen, das von seiner Überschätzung des Hieronymus gegenüber Augustin herrühre[14]. Und schon im März 1517 urteilt er so über ihn, daß man ihre künftige Geschichte aus diesem Brief vorhersagen kann: „An Erasmus verliere ich täglich mehr die Freude ... Das Menschliche hat bei ihm größeres Gewicht als das Göttliche ... Man urteilt anders, wenn man so manches dem Vermögen des Menschen zutraut, als wenn man nichts weiß außer der Gnade."[15] Damit schlägt Luther das Thema an, um das es einmal zwischen ihnen gehen sollte; freilich zunächst noch ganz verborgen, nur für sich und einen nahen Freund. Und der unter dem Namen des Erasmus umlaufende, bis heute in seiner Autorschaft umstrittene satirische Dialog über Papst Julius II. erregt ihn ihm das Mißbehagen: „Er ist so amüsant, elegant und geistreich (d. h. so völlig erasmisch), daß er zum Lachen und Schwatzen über die Mängel und das Elend der Kirche Christi veranlaßt, das doch jeder Christ mit tiefem Seufzen vor Gott beklagen sollte."[16] Aber immerhin, noch

13 Iesaja-Vorlesung WA 31 II, 242, 24. 14 19. Okt. 1516, WA Br. 1, 70 f.

15 1. März 1517, an Joh. Lang, WA Br. 1, 90.

16 Nov. 1517, an Spalatin, WA Br. 1, 118. Auch das etwas anders akzentuierende Urteil vom 20. 2. 1519 an Scheurl zeigt noch das gleiche Grundempfinden. — Die Echtheit des Dialogs hat zuletzt C. Stange, Erasmus und Julius II. Eine Legende, 1937, energisch bestritten. Karl Schätti, Erasmus von Rotterdam und die römische Kurie (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 48, 1954), 37—48 erweist demgegenüber die innere Übereinstimmung mit den Ansichten des Erasmus.

sieht er Erasmus und sich in der gleichen Front, noch läßt er sich endlich, zwei Jahre später, bewegen, einen Huldigungsbrief an ihn zu schreiben, dessen nach Humanistenart reichlich gespendeter Weihrauch doch auch den echt lutherischen Gedanken umschließt, Erasmus könne an der Zahl seiner Feinde ermessen, wie gnädig ihm Gott gesinnt sei[17]. Ein Trost, mit dem Erasmus wenig anfangen konnte. Er hätte lieber Frieden gehabt. So zögerte er mit der Antwort. Sie war freundlich, aber distanziert: er wolle neutral bleiben, um den aufblühenden Wissenschaften nützen zu können. Er rät zur Mäßigung: so habe Christus die Welt gewonnen, so habe Paulus das jüdische Gesetz abgeschafft, indem er es allegorisierte (omnia trahens ad allegoriam)[18]. Wieder die gleiche Doppelschichtigkeit, die wir schon trafen: er läßt das Vordergründige unberührt für die, die es brauchen, und führt, die dazu fähig sind, weiter zu einem höheren, spirituellen Verständnis. Das Allegorisieren war für Erasmus weit mehr als eine Auslegungsmethode; es war die Summe seiner Lebensweisheit, seines Geschichtsverständnisses, seiner Pädagogik. Es focht ihn nicht an, daß er damit nur eine Elite erreichte und daß die Glaubensfragen des Volkes davon unberührt blieben. Das gehörte für ihn zur Erhaltung der Ordnung, um derentwillen er gern manches verschwieg, und zu der langsamen Vergeistigung der Menschheit, an die er glaubte. Es ängstete ihn vielmehr, daß Luthers Verkündigung volkstümlich wurde und immer weitere Kreise ergriff. Man sollte die Sache nur unter Gelehrten und mit Büchern austragen, war sein Rat[19]. Je heftiger der allgemeine Streit, je schärfer und angriffsfreudiger Luther wurde, um so mehr ergriff Erasmus die Sorge, daß hier eine neue Form der alten Barbarei, einer rein scholastischen, den schönen Wissenschaften fremden Theologie und mönchischer Grobheit heraufziehe. Aber Erasmus war, obwohl er schon nach allen Seiten versicherte, nichts mit der Luthersache zu tun zu haben, gerecht genug, die Verdammung Luthers durch die Bannbulle entschieden abzulehnen. Er stärkte Kurfürst Friedrich dem Weisen den Rücken, daß er ihn nicht nach Rom ausliefern, sondern eine Disputation vor unparteiischen Schiedsrichtern, zu der Luther sich erboten hatte, fordern solle[20]. Und er trat auch öffentlich dafür ein, die Sache auf diesem Wege oder durch ein Konzil beizulegen.

Und doch war, während die beiden Großmächte der neuen Zeit noch vorsichtig ihre Position zueinander bezogen, im stillen die große Auseinandersetzung zwi-

17 WA Br. 1, 362, 7 (28. 3. 1519) 18 WA Br. 1, 413, 37

19 Ep. 1195, 14 (15. 3. 1520/21) (Allen)

20 Erasmi opuscula, ed. Ferguson, 329 ff. Ausführlicher im gleichen Sinne in dem Consilium, ebenda S. 352 ff.

schen ihnen, die keiner von ihnen wollte, schon ausgebrochen. Sie verläuft in drei Phasen.

Die erste bildet das unbewußte und unbemerkte Ringen um die junge Generation. Die Versuche, die beiden Meister miteinander zu verbünden, hatten ihre Schüler bald aufgeben müssen. Nun standen sie vor der Entscheidung. Wir können es an zahlreichen Lebensgeschichten studieren, wie einer nach dem anderen unter den Bedeutendsten der Jüngeren aus einem Erasmianer ein Martinianer wird: Melanchthon, Martin Bucer und Capito (die Straßburger), Oekolampad (der spätere Basler Reformator), Justus Jonas und eine Fülle weniger bekannter Namen. Auch andere, die nicht einfach Lutheraner wurden, wie vor allem Zwingli, wurden doch durch den Sturmwind der deutschen Reformation von Erasmus losgerissen und weit über ihn hinausgetrieben. Hutten, Pirckheimer, Dürer und zahllose andere traten Luther näher, als Erasmus lieb war. In wenigen Jahren hatte der Stärkere und Jüngere dem berühmten Haupt der deutschen, ja der europäischen Bildungsbewegung, ohne es zu wissen und zu wollen, die besten Schüler abgewonnen. Manche, die Erasmus besonders nahegestanden hatten, wie der junge Melanchthon, Oekolampad, Zwingli, warfen sich mit einer stürmischen Freude, die er nicht von ihnen erwartet hatte, in den Kampf der Geister. Erasmus mußte lernen, zu verzichten, nach allen Seiten Verbindung zu halten, ohne doch einen sicheren Kreis ganz vertrauter Freunde zu haben. Er mußte lavieren, ohne doch verhindern zu können, daß er bald als Parteigänger der einen, bald der anderen Seite ausgegeben wurde.

In dieser heiklen Lage — von seinen ehemaligen Schülern auf Luthers Seite gezogen, von zahlreichen Gegnern Luthers gedrängt, er solle sich von ihm lossagen — sah Erasmus schließlich keinen anderen Ausweg, als durch eine Schrift gegen Luther Klarheit zu schaffen. Ein letzter Versuch Luthers und der Wittenberger Freunde des Erasmus, eine öffentliche Auseinandersetzung vor den Augen der gemeinsamen Gegner zu verhindern und Erasmus weiter in der Rolle des „Zuschauers unseres Schauspiels“ zu halten[21], kam zu spät und gab vielmehr nur den Anstoß, den längst gefaßten Entschluß um so rascher auszuführen. Wenn er die Frage des freien Willens als Streitgegenstand wählte, so traf er damit den Punkt, den beide längst — Luther scharfsichtig schon in einer seiner Äußerungen im März 1517, Erasmus später, als Luther seine Heidelberger Thesen nochmals in einer Schrift öffentlich vertreten hatte — als den Kern ihrer Differenz erkannt hatten. Zugleich aber trat Erasmus mit diesem Thema geradezu in eine europä-

21 WA Br. 3, 268 f. (18. 4. 1524).

ische Front gegen Luther. In Schriften Heinrichs VIII. von England, einer Reihe von englischen Bischöfen und Theologen, aber auch bei Herzog Georg von Sachsen und seinem Kreis, ebenso wie bei zahllosen katholischen Gegnern Luthers war dies der erste und schwerste Punkt ihrer Anklage: Luthers Gnadenlehre spreche den Menschen frei und Gott schuldig. Wenn der Mensch keine Freiheit des Willens besitze, könne nichts von ihm gefordert werden, dann sei Gott schuld am Bösen.

So kam es zu dem ungleichen Kampf, ungleich in den Männern und ungleich in den Waffen. Erasmus war weder Philosoph noch Theologe und bekannte sich offen als Skeptiker, „wo immer es die unverletzliche Autorität der hl. Schrift und die Entscheidungen der Kirche erlauben, denen ich meine Meinung jederzeit gern unterordne, ob ich ihre Anordnungen verstehe oder nicht“[22]. Wieder war es das Allegorisieren, diese Möglichkeit, von der direkten in die indirekte Aussage zu transponieren, welche die Verbindung von Skepsis und Autoritätsglauben bei ihm herstellte. Es ging ihm, genau genommen, nicht um die Sache selbst, sondern um ihre Folgen: um die Verantwortlichkeit und Erziehbarkeit des Menschen, um den Schutz der geistigen und sittlichen Bildung gegen die neue Barbarei des „Gott alles und der Mensch nichts“. Darum konnte er leichten Fußes über die Abgründe der theologischen Fragen hinweggehen: Was heißt es, daß Gott alles in allem wirkt? Was sind volle Liebe und wirklicher Glaube, wie Gott sie fordert? Was ist ein freier Willen wert, der, wie Erasmus selbst überzeugt war, ohne die Gnade unwirksam ist? Gibt es einen von der Sünde freien Raum im Menschenherzen? Kann das Tun des auf alle Fälle tief von ihr durchzogenen Menschen gut und verdienstlich genannt werden? Erasmus hatte im Grunde nur *eine* Waffe: die Rechnung muß aufgehen, es muß ein vernünftiges Bild von Gott und dem Menschen herauskommen, in dem beiden Teilen ihr Recht wird: ein Stück Freiheit und ein Stück Gnade, schwere Sünde und doch auch die Möglichkeit zu guten, wenn auch nicht vollkommenen Werken, eine Verantwortlichkeit, die Gottes Lohn oder Strafe erwarten muß, viel menschliche Schwäche, aber doch auch die Möglichkeit, sich vor Gott Verdienste zu erwerben. Erasmus hielt es für gefährlich, tiefer in das schwere Problem einzudringen, und verzichtete ausdrücklich darauf, die Aussagen der Schrift, die ihm oft dunkel und widerspruchsvoll zu sein schienen, auszudeuten, wenn man nur nicht solche Absurditäten herauslesen wolle wie Luther. Erasmus brauchte, um das zu entfalten, nichts Neues zu sagen. Sein Bild des Menschen, das ihm erlaubte, Niederes und Höheres auf Leib und Seele oder besser noch auf Leib, Seele und den zum Göttlichen strebenden Geist zu verteilen, war von Anfang an unverändert. Er hat nur der Gnade ein stärkeres Gewicht gegeben

22 De libero arbitrio, hrsg. von Joh. v. Walter, 3, 15 ff.

als früher; darin hat er etwas von der reformatorischen Theologie gelernt. Aber so schwach er auch für die Behandlung dieser Fragen und der für sie grundlegenden Bibelstellen gerüstet war, er hatte doch einen unschätzbaren Bundesgenossen: das natürliche Verlangen des Menschen nach rationaler Harmonie, nach abgerundeten, verständlichen Ergebnissen auch in der Frage nach Gott. Die ganze Tradition des abendländischen Rationalismus, die auch an den Synthesen der Scholastik mitgewirkt hatte, führte auf Erasmus hin und läuft von ihm her bis heute.

Und Luther, an theologischem Tiefsinn, an Verständnis der hl. Schrift und der Kirchenväter, insbesondere Augustins, vor allem aber an Glaubenserfahrungen, die dem Erasmus unbekannte Abgründe durchmessen hatten, ihm unvergleichbar überlegen, hat es damals und bis heute schwer gehabt, gegen diesen Bundesgenossen des Erasmus zu bestehen. Nach ungewohntem Zögern, durch den Angriff des Erasmus im Innersten verletzt und doch zugleich, wie er offen bekundete, geradezu dankbar, daß ihn hier endlich einer auf die Kernfragen und nicht auf die albernen Probleme von Papsttum, Fegefeuer und Ablaß stellte, entschloß er sich endlich zu antworten. Aber nun brach eine Schrift aus ihm hervor, die wie keine andere Lava aus den tiefsten Gründen dieses Vulkans herausschleuderte. Wenn wir dies unergründliche, immer wieder hinreißende und Not machende Buch „*Vom verknechteten Willen*", das wir hier längst nicht nach allen Dimensionen betrachten können, auch nur im Blick auf sein unmittelbares Gegenüber, Erasmus, einigermaßen richtig verstehen wollen, so müssen wir uns zuvor zwei Grundunterschiede zwischen ihnen deutlich machen. Einmal: für Luther waren die beiden Türen, die Erasmus sich ständig offenhielt, verschlossen, Skepsis und Autoritätsglaube. Luther konnte dort nicht aufhören, wo die Probleme zu dunkel wurden und kein sicherer Nutzen, vielleicht sogar Gefahr für die Praxis des frommen und sittlichen Lebens zu erwarten war. Wo Erasmus skeptisch resignierte, fingen seine Fragen erst an. Aber er vermochte ebensowenig auf die Autorität der Kirche hin Lösungen anzunehmen, von denen er nicht überzeugt werden konnte. Und zweitens — das hängt damit zusammen —: es ging ihm leidenschaftlich um die Sache selbst, um das wahre Bild Gottes und des Menschen. Die Folgen dessen, was er in redlicher theologischer Forschung aus der Schrift erarbeitet hatte, überließ er Gott. Wenn wir nur mit dem wirklichen Gott in Berührung gekommen sind, dann war ihm um die Fragen der Bildung nicht bange. Der Glaube an den Heiligen Geist war ihm ein stärkerer Antrieb zur Erneuerung des ganzen Menschen als die Mittel der Überredung und Lockung, mit denen Erasmus den Menschen aufrief, sich zu vergeistigen.

Dieses rückhaltlose Fragen nach der Sache, der Wahrheit selbst, ohne die Möglichkeit des Ausweichens in die Skepsis oder unter die kirchliche Autorität, frei von der Furcht vor den Folgen, gab Luther den Mut, mit seinem Bilde von Gott und dem Menschen neu anzufangen; ohne Rücksicht auf die Tradition, nicht in der Wiederholung einer klassischen Zeit der Verbindung von Christentum und Bildung, wie es Erasmus tat, sondern in einer unmittelbaren Begegnung mit der Bibel, auch mit ihren dunkelsten und schwierigsten Aussagen.

Luthers Bild vom Menschen unterscheidet sich von dem des Erasmus nicht durch eine andere philosophische Anthropologie. Er teilt mit ihm, wenn er den Menschen als Naturwesen beschreiben will, die antike Zwei- oder Dreiteilung. Und auch für ihn ist die Vernunft, der Geist, die Krone alles Irdischen, ja etwas Göttliches. Und doch weiß die Philosophie verglichen mit der Theologie fast nichts vom Menschen. Das Entscheidende am Menschen sind nicht diese Unterscheidungen, sondern die Einheit. Sie begreifen wir nur, wenn wir uns von außen sehen lernen, mit den Augen Gottes, so wie die Bibel den Menschen zeichnet. So lange wir uns nur selbst analysieren, kommen wir über das Scheiden und Unterscheiden der höheren und niederen Kräfte, wie es die antike Psychologie getan hatte, nicht hinaus. Erst wenn der Mensch sich an Gott mißt, von ihm her sieht, wird er zur Einheit. Vor Gottes richtenden Augen ist der Mensch ganz von der Sünde bestimmt, ohne daß irgendein Teil davon ausgenommen wäre. Solange der Mensch vor Gott auf der Flucht ist, ist sein ganzes Wesen, Leib, Seele und Geist, — Flucht. Und Gottes barmherzige, vergebende Augen sehen ihn ganz rein; es bleibt nichts an ihm unvergeben, nichts woran Gott nicht zugleich auch mit seiner erneuernden Schöpferkraft einsetzte. Wenn der Gott abgewandte Mensch über alle Unterschiede hinweg sein Ich in der Sünde hat, ganze Person ist in der Abwendung, so hat der Mensch, den Gott zu sich zurückgewandt hat und der dies Wunder glaubt, sein Ich in der Gnade. Er ist ohne Abstrich heile und ganze Person in der Gnade. Diese Gnade ist — anders als die Sünde — Wirklichkeit und Hoffnung zugleich. Natürlich wird der Kampf zwischen dem Ich der Sünde und dem Ich der Gnade hier auf Erden nie ausgekämpft. Aber Gott sieht das alte Ich nicht mehr, sondern nur noch sein erneuertes Ebenbild, und er wandelt den Menschen eben in diesem Kampfe mehr und mehr in dies Ebenbild, das einst rein und frei vor ihm stehen wird.

Luther traute dem Menschen unendlich viel weniger zu als Erasmus und Gott unendlich viel mehr. Beides war Ausdruck jenes Realismus, von dem wir sprachen. Er brauchte sich die optimistischen Illusionen über den Menschen nicht zu

machen, die Erasmus sich machte, denn er wußte, was mit dem Menschen geschieht, wenn er sich einmal der Macht Gottes überlassen hat: eine Geburt, gewiß unter tausend sich immer wiederholenden Schmerzen, aber doch eine Geburt. Erasmus hatte ganz recht, daß Luther sehr wenig der Erziehung zuschreibe und sehr viel dem hl. Geiste[23]. Luther lag alles daran, daß der Mensch Zutrauen faßte zu der Hand Gottes, die ihn zu sich zurückwenden will und kann. Nur durch sie, nicht durch die beschmutzte und unsichere Hand des Menschen selbst kann Gottes Ebenbild in ihm wiederhergestellt werden.

In diesem Menschenbilde Luthers steckten auch psychologische Erkenntnisse, aber nicht als Wurzeln, sondern als Früchte. Der Mensch des Erasmus war der seiner selbst mächtige, sich selbst durchschauende, verstandeshelle und besonnen wählende Mensch der antiken Popularphilosophie. Der Mensch Luthers sah, auch in sich selbst betrachtet, anders aus: verstrickt in Wollen und Nichtkönnen, Wollen und Nichtwollen, unfähig, sich selbst unbefangen und wahrhaftig zu sehen, aus nicht unterscheidbaren höheren und niederen Regungen zum Ganzen verwoben, vor Gott flüchtig und nach ihm verlangend, ein Ich aus unberechenbaren Kräften, rational nie aufzuhellen. Luthers Lehre vom ganzen Menschen war auch psychologisch gegenüber der traditionellen Analyse des Erasmus ein gewaltiger Wurf, ein Mittelglied zwischen dem Menschenbild der Bibel und Augustins und dem Pascals und Kierkegaards, ja überhaupt ein geheimes Reservoir des modernen menschlichen Selbstverständnisses.

Und doch war es zunächst rein theologisch gemeint und entworfen. Wenn Luther den Menschen unfrei nannte, so hatte das nichts mit einem philosophischen Determinismus zu tun. Im Gegenteil, im täglichen Tun und Lassen ist der Mensch frei. Ob er da vom Zwang seiner Physis oder anderen Mächten abhängig sei, fragte Luther überhaupt nicht. Und über den Fatalismus der Astrologie hat er nur gelacht. Die Freiheit, die er meinte, war allein die Freiheit nach oben, zu Gott, zum Guten, zur Ewigkeit. Wohl ist der Mensch anders als Tiere und Pflanzen zu ewigem Leben oder zu ewigem Tode geschaffen. Aber allein die Gnade kann ihm den Himmel aufschließen. Ohne sie ist er unfrei, ein ganzer alter Mensch, ein Knecht der Sünde. Und mit ihr ist er wiederum unfrei, — Gott sei Dank, nun unter der Herrschaft des hl. Geistes, der ihn schützt und bewahrt gegen sein altes Wesen. Aber in dieser seligen Unfreiheit allein ist er frei; frei zu Gott, frei zu dem Ebenbild, zu dem Gott ihn geschaffen und zurückgerufen hat.

23 De libero arbitrio, 4, 27 (v. Walter).

War schon diese Freiheit in der Unfreiheit, dies Sichfinden des Ich im Sichpreisgeben dem reinen Vernunftdenken des Erasmus unverständlich, so mutete Luther mit dem Bilde Gottes, das ungeahnt vor Erasmus aufstand, ihm noch ungleich mehr zu. Hier blieben Abgründe offen, vor denen das Verlangen nach rationaler Harmonie zurückbeben mußte. Auch Luther blieb stehen vor dem Unerkennbaren, aber nicht in der skeptischen Weise des Erasmus, welche diese Fragen beiseite schob, sondern im Glauben, der dort einen Sinn wußte, wo die Vernunft keinen mehr sieht. Darum kann der Glaube jede dieser Fragen zu Ende denken, ohne aus Angst vor Widersprüchen und Absurditäten vorzeitig umzukehren. Luther hat alle diese Fragen mit einer unerhörten Konsequenz zu Ende gedacht: Gott ist allmächtig und wirkt alles in allem, — und doch stammt das Böse nicht aus ihm. Der Mensch ist Sklave der Sünde und Sklave des hl. Geistes — und doch verantwortlich; schuldig, aber ohne Ruhm und Verdienst vor Gott. Gott erwählt nach freiem Ermessen — und ist doch auf eine unbegreifbare Weise gerecht. Er ist zürnender Richter und tut doch auch darin das Werk seiner Barmherzigkeit. Der Gott, der uns in einem tiefen Raum seines Wesens verborgen und erschreckend bleibt, ist doch in Wahrheit kein anderer als der, der sich für uns spiegelt im Angesicht Jesu Christi. Wenn man Luther in jedem dieser Gedankengänge folgt, hat man den Eindruck, als schlage er von lauter verschiedenen Punkten aus Wege in einen dunklen Urwald, die ohne Ziel enden. Erst wenn man ihnen umfassend nachdenkt, begreift man, daß an ihrem Ende jeweils das Bild Gottes, das wahre Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen steht. Alle Wege laufen über diese Mitte und sind dadurch miteinander verbunden. Aber sie laufen nicht über den ordnenden Verstand, der sich sonst — und in allen menschlichen Fragen mit Recht — als den großen Stern ansieht, in dem alle Wege des Denkens zusammenlaufen müssen. Luther machte ernst damit, daß unser menschliches Denken, wenn es über sich greift und die Frage nach Gott anrührt, in Aporien, in Aussagen, die kein System mehr ergeben, führen muß. Es kommt nur darauf an, daß bei allem, was wir sagen, Gott Gott bleibt und der Mensch Mensch bleibt. Luther weiß, die Bibel redet nicht so von Gott, daß dabei ein Handbuch der Gotteslehre, eine „christliche Philosophie“ wie bei Erasmus herauskommt, sondern so, daß dem einzelnen Menschen jeweils die Majestät Gottes und die Kreatürlichkeit und Sündlichkeit unseres Wesens, der wir nicht aus eigener Kraft zu entrinnen vermögen, daran aufgehen soll. Mit allem, was Luther sagt über die Allmacht Gottes, die zugleich eine Allmacht der Barmherzigkeit ist, über die Schuld und Verantwortlichkeit des Menschen und zugleich über seine Gebundenheit, wenn Christus ihn nicht befreit, über die Undurchdringlichkeit Gottes und über das getroste Zu-

trauen zu seinem väterlichen Herzen, soll der Blick des Menschen immer neu auf diese Wirklichkeit Gottes und des Menschen gerichtet werden. Das ist die innere Einheit aller seiner Aussagen. Das ist, wenn man so will, ihre theologische Logik, die nicht zu widerspruchsfreien, rationalen Ergebnissen führt und doch dem ihr nachdenkenden Glauben ihren inneren, notwendigen Zusammenhang enthüllt. Er allein begreift, daß die Widersprüche dieser Aussagen doch nur Schein und in den Grenzen unseres Denkens gegenüber der Gottesfrage begründet sind. Keine Aussage über Gott kann hier auf Erden mehr tun, als sein Bild — in aller Menschlichkeit der Worte — vor den Menschen, den jeweiligen, lebendigen Menschen zu stellen, zu seinem Heil oder Unheil. Die Auflösung der Widersprüche, die hier bleiben müssen, erhoffte Luther vom Licht der Ewigkeit.

Es ist begreiflich, daß es nach dieser Entladung der Gegensätze keine Verständigung mehr zwischen Erasmus und Luther gab. Erasmus antwortete zwar sofort nochmals mit dem ersten Teil einer Gegenschrift, zwei Jahre später mit ihrem zweiten. Aber er konnte sich im wesentlichen nur wiederholen, in langen Partien sogar fast wörtlich, und legte dabei eine Gereiztheit an den Tag, die durch Luthers zwar scharfes, aber nicht unehrerbietiges Buch nicht begründet war. Sie war ein unfreiwilliges Eingeständnis der dialektischen Überlegenheit Luthers. Luther ließ ihm das letzte Wort.

Für Erasmus bedeutete dieser Abbruch, daß der Hang zur Tradition sich in ihm verstärkte. Er wurde vorsichtiger und konservativer und hatte doch immer wieder alle Hände voll zu tun, um das Mißtrauen auf katholischer Seite — zu dem er ja durch scharfe und spöttische Äußerungen genug Anlaß gegeben hatte — zu zerstreuen. Diese unglückliche Stellung zwischen den Lagern hat Erasmus viel Verdruß bereitet und seine letzten Jahre beschattet.

Und doch wurde er noch einmal in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses gezogen. Das ist die dritte Phase der Auseinandersetzung zwischen ihm und Luther. Schon in der Ratlosigkeit des Augsburger Reichstags von 1530 richteten sich von allen Seiten die Blicke auf den alten Meister, dessen Schüler ja in beiden Lagern saßen. Aber Erasmus konnte sich nicht zu einer Stellungnahme entschließen[24]. Erst drei Jahre später veröffentlichte er seine Gedanken über die Wiedervereinigung der Kirchen in der Schrift *De sarcienda ecclesiae concordia deque sedandis opinionum dissidiis,* die für gewöhnlich nach dem von Freunden abgekürzten Titel zitiert wird: *De amabili ecclesiae concordia* (in der Überset-

24 Peter Rassow, Die politische Welt Karls V., 1942, 40—65: Erasmus und der Augsburger Reichstag 1530.

zung Capitos „Von der Kirchen lieblicher Vereinigung“)[25]. Was Erasmus zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen sagte, war nichts Neues, sondern sein altes Rezept: Verbindung von Skepsis und Tradition. Man muß tolerant sein, weil über die letzten Fragen doch keine Klarheit zu gewinnen ist. Im Leben muß jeder seine Pflöcke zurückstecken, warum nicht auch in den Fragen der Religion? Freilich, die kirchliche Autorität und Einheit muß unangetastet bleiben. Das fordert die Ordnung. Nur in der Kirche gibt es Übereinstimmung und Sicherheit. Darum soll man die dogmatischen Fragen den geordneten Instanzen, vor allem den Konzilien überlassen. Es war eine merkwürdige Verbindung von Freigeistigkeit und Sicherheitsbedürfnis. Begreiflich, daß beide Seiten nicht wußten, wie sie ihn verstehen sollten. Den Evangelischen war Erasmus zu autoritätsgläubig und zu sehr bereit, auf eine eigene Überzeugung zu verzichten. Den Katholiken war er undurchschaubar, zu unecht in seinem Traditionsglauben, zu erfüllt mit hörbar verschwiegenen Vorbehalten. So groß die Dienste waren, die Erasmus der katholischen Kirche durch die Bekämpfung Luthers geleistet hat, so sehr ist er doch von einem seiner selbst bewußten Katholizismus (von Ignatius von Loyola bis zu Joseph Lortz) immer abgelehnt worden.

Luther hat sofort auf diese Una-sancta-Ideen des Erasmus die klärende Antwort gegeben[26]. Er billigte ihm gern die besten Absichten zu. Aber man muß wissen: es gibt eine concordia caritatis und eine concordia fidei. Zur concordia caritatis sind die Evangelischen jederzeit von Herzen bereit und beten für sie. Aber die concordia fidei kann nicht hergestellt werden auf Kosten des Gewissens und der Wahrheit. Da helfen die gutgemeinten Ratschläge des Erasmus nichts. Da muß der Mensch an Gottes Wort zur Klarheit kommen. Sonst wird das Gewissen keinen Frieden finden.

Diese nochmalige literarische Auseinandersetzung bekam erst Aktualität, als in den Jahren darauf von humanistisch bestimmten Kreisen praktische Ausgleichsverhandlungen versucht wurden. Dabei sind auch einzelne Kompromißformeln des Erasmus, z. B. für die Rechtfertigungslehre, eine Zeitlang ausprobiert worden, aber sie hielten der Zerreißprobe nicht stand, so wenig wie die ganze ungeklärte Einheitskonzeption.

Obwohl Erasmus im Laufe der Zeit aus dem Gang der Reformationsgeschichte ausschied und bei keiner der beiden Seiten Zustimmung fand, ist er eine geistige

25 Vgl. dazu Rob. Stupperich: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1936 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 160).

26 Vorrede zu Antonius Corvinus, Quatenus exadiat aeditam recens Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia rationem sequi, 1534. WA 38, 276—279.

Großmacht geblieben. Sein christlicher Rationalismus war ein Vorgriff auf die Zukunft. In der von ihm ausgehenden Bildungsreligion klingen sehr verschiedenartige Töne weiter: Skepsis und eine daraus erwachsende Toleranz der Indifferenz, Traditionsgefühl und Sicherheitsbedürfnis, eine Reduktion des Christentums auf eine jedermann verständliche Moral und ein Glaube an die Bildung als den Kern des Menschen, Geringschätzung der kirchlichen Lebensformen und Hochschätzung der Kirche als politischer und sittlicher Ordnungsmacht, eine Neigung, die religiösen Aussagen zu allegorisieren und ins Gleichnis aufzulösen, und doch ein fast ästhetischer Respekt vor geprägten Dogmen und Formen.

Gegenüber diesem höchst modern anmutenden Bündel von Motiven erscheint das geistige Erbe Luthers, so viel größer seine religiöse Kraft und seine geschichtliche Wirkung waren, in seiner Einfachheit fast ärmlich: eine Glaubensüberzeugung, die über Gott und den Menschen immer wieder unverrückbar dasselbe sagte, das Gewissen und die Wahrheit über alles stellte und für die Folgen auf Gott vertraute. Und doch ist zu fragen, ob nicht in diesem Glauben auch Kräfte der geistigen Bildung steckten, die dem Gewicht der erasmischen Anregungen gewachsen, ja überlegen waren.

Erinnern wir noch einmal an drei Ergebnisse, die daraus erwuchsen, und fügen wir drei Fragen hinzu, die über ihre unmittelbare literarische Auseinandersetzung hinaus den Gegensatz zwischen ihnen kennzeichnen.

1. Während Erasmus die philosophischen und religiösen Aussagen der Antike, des Alten und des Neuen Testaments zu einer einheitlichen, zu allen Zeiten gleichen, rationalen Philosophie nivellierte, verteidigte Luther den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Er hat damit beiden einen Dienst getan, weil er beiden Grenzen zog und weder vom Verstand noch vom Glauben mehr forderte, als er leisten kann. Freilich, wo sie sich überschneiden müssen, vor allem in der Deutung des Wesens und der Bestimmung des Menschen, gab er dem Glauben den Vorzug, weil er den Menschen nicht für sich sieht, sondern mit der Wirklichkeit Gottes als seinem Grund und Maß rechnet.

2. Die allegorische Interpretation des Erasmus hebt die historische Eigenart der biblischen Bücher auf und nivelliert — seiner Philosophie entsprechend — die Geschichte der religiösen Offenbarung. Dagegen führt von Luthers leidenschaftlichem Interesse an den Berichten und Tatsachen der Bibel ein direkter Weg zur historischen Erforschung der Bibel, wenn ihm auch die Prämissen und das Ausmaß der modernen Bibelkritik fremd sind.

3. Luthers Bild vom Menschen ist an psychologischer Wahrheit dem des Erasmus weit überlegen. Er sieht ihn, wie er ist, Erasmus, wie er ihn sich wünscht. Luthers Psychologie ist moderner als die des Erasmus.

4. Beide haben Großes zur Bildung ihrer Zeit beigetragen: Erasmus mit seiner hochzuschätzenden Erziehung einer Elite, die aber in sich abgeschlossen blieb und sich bald in spielerischen Kunstformen erschöpfte. Nicht weniger aber auch Luther, der den neuen Sprachkenntnissen, für die er Erasmus zu danken nie aufhörte, eine lebendige Aufgabe in Auslegung, Predigt und Schrifttum stellte und diese Bildung dem ganzen Volke zu erschließen suchte, an das Erasmus kaum dachte. Man kann die beiden Beiträge nicht gegeneinander abwägen, muß sie aber beide in ihrer Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Bildung würdigen[27].

5. Erasmus, der Büchermensch, hatte kein Verhältnis zu den damals aufbrechenden Fragen der Naturerkenntnis, während Luther mit seinem Blick für alles Wirkliche erstaunlich geöffnet war für die Erscheinungen des Naturlebens. Es war nicht ungerecht, wenn Luther einmal spottete, Erasmus sehe die Kreaturen an wie die Kuh ein neues Tor. Und er fügte voll Freude hinzu: „Wir stehen jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an, die Erkenntnis der Kreaturen wiederzuerlangen, die wir durch Adams Fall verloren haben."[28]

6. Die Idee des christlichen Staates, wie sie dem Absolutismus des 16.—18. Jahrhunderts im allgemeinen zugrunde liegt, stammt nicht von Luther, sondern von Erasmus. Er hatte dem Herrscher unmittelbar die Fürsorge für die Religion, das Fundament des Gemeinwohls, zugeschrieben[29]. Luther, auch hier der Realist, hat dagegen Staat und Obrigkeit immer wieder mit Nachdruck als weltlich bezeichnet und von den Fürsten nur einen vorübergehenden Notdienst für die Neuordnung der Gemeinde erbeten, deren Glieder sie sind. Der religiöse Zug, ja schließlich die religiöse Selbstverherrlichung des modernen Staates, kommt aus dem christlichen Humanismus des Erasmus, nicht von Luther.

Diese Beispiele mögen die Frage verdeutlichen, ob die Einfalt des glaubenden Gewissens in Luther nicht an geistigen Kräften reicher war als die Vielfalt des Geistes, die Erasmus anbot, ohne das Eine bieten zu können, das er doch selbst suchte.

---

27 S. dazu den schönen Aufsatz von Ernst Lichtenstein: Luther und die Humanität, Ev. Th. 1950/1, 385—400. 28 WA Ti I, Nr. 1160.

29 Institutio principis christiani (1516). Dazu Wilhelm Maurer: Das Verhältnis von Staat und Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus (1930). Vgl. schon Enchiridion 105, 22 ff.: der Fürst der Stellvertreter Christi.

„Reges eos virga ferrea, ut vas figuli confringes eos"

Zu Luthers Auslegung des 2. Psalms.

Von Franz Hesse, Marburg

I.

Die alttestamentliche Forschung unserer Tage rechnet Psalm 2 zu den sogenannten „Königspsalmen". Mit dieser Bezeichnung ist allerdings die Gattung des Psalms noch nicht näher bestimmt, sondern nur allgemein ausgedrückt, daß hier Aussagen über einen König gemacht werden. Wenn wir vor allem V. 7 dann näher ins Auge fassen, erkennen wir rasch den Anlaß, zu dem dieser Psalm gedichtet worden ist: Die Wendung „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt" ist als Adoptionsformel zu verstehen. Die Gottheit adoptiert den König. Der Tag aber, auf den ein solcher Adoptionsakt fällt, ist derjenige, an dem der König seine Herrschaft antritt. Von diesem Ereignis aus werden wir also den Psalm zu verstehen haben: Es ist ein Lied zur Verherrlichung des neuen Königs anläßlich seiner Thronbesteigung. Welches Königs? Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen der judäischen Könige der vorexilischen Zeit, ohne daß wir aber genauer bestimmen könnten, welcher der Davididen gemeint ist.

Aber nun wollen die Aussagen in V. 8—10, auch schon in V. 2, absolut nicht auf den relativ doch recht unbedeutenden judäischen König passen. „Fordere, daß ich dir Völker zum Erbteil gebe und zum Besitz die Enden der Erde. Mit eisernem Szepter wirst du sie zerschmettern, wie Töpfergeschirr zerschlagen" — kann das im Ernst ein Dichter aus Israel dem Könige als Verheißung seines Gottes zusprechen? Wegen dieser Schwierigkeit hat man unseren Psalm gern als messianischen Psalm bezeichnet; er meint gar nicht den gerade eben zur Regierung gekommenen König, sondern den idealen König der Zukunft, der Israel für die Endzeit verheißen ist. Aber diese messianische Deutung hat sich doch nicht recht bewährt. Sie erweist sich auch dann als unnötig, wenn man bedenkt, daß solche Redewendungen, wie wir sie in den erwähnten Versen lesen, dem altorientalischen Hofstil entstammen. Damit, daß der Psalmdichter sich dieser Ausdrucksweise des Hofstils bedient, will er wohl ausdrücken: Ich betrachte das gleichsam schon als gegenwärtig, beziehe das bereits auf den König, der eben den

Thron bestieg, was ich von der Zukunft, der allernächsten Zukunft glühend erhoffe. Der Dichter zieht also die zukünftigen Geschehnisse, deren Verwirklichung er für gewiß hält, gewaltsam in seine Gegenwart hinein; nur so kann er seines Gottes gewiß bleiben, der doch endlich das Heil seines Bundesvolkes wirken muß. Wir werden, wenn wir das berücksichtigen, wohl ein kombiniert zeitgeschichtlich-eschatologisches, nicht aber ein messianisches Verständnis unseres Psalms für richtig halten können: Der Dichter beschreibt den jetzt regierenden König, beschreibt ihn aber mit Farben, die einer glühend herbeigesehnten Zukunft entliehen sind.

Nun kann die christliche Theologie sich mit derartigen Ergebnissen der Auslegung selbstverständlich nicht bescheiden; mit ihr ist lediglich der religionsgeschichtliche Ort unseres Psalms bestimmt, aber noch keine theologische Aussage über seine Bedeutung für den Christen gemacht. Christliche Auslegung der Bibel, auch des Alten Testaments, heißt: christozentrische Auslegung. Was das für die Auslegung des Psalms in unserer Zeit bedeutet, soll am Schluß dieser Ausführungen in einigen Sätzen umrissen werden. Zuvor und in der Hauptsache aber wollen wir uns mit der Exegese Luthers, deren Eigenarten und eventuell zu beobachtenden Wandlungen befassen.

II.

Für Luther bestanden die hermeneutischen Probleme unserer Zeit, die Bedenken vor allem gegen eine messianisch-christologische Deutung, noch nicht. Wenn er vom Beginn seiner Vorlesungs- und Predigttätigkeit bis zum Ende seines Lebens um eine christozentrische Auslegung der Bibel, das Alte Testament eingeschlossen, bemüht ist, so ist, was unseren Psalm betrifft, für ihn ganz selbstverständlich ein christozentrisches Verständnis mit dem messianisch-christologischen identisch. Überall, wo Luther den Psalm 2 auslegt oder ihn auch nur erwähnt[1], ist ihm das christologische Verständnis das einzig mögliche: hier in

1 Die wichtigsten, bei K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium [1956], unter Nr. 159, 592—595, 597, 598, 600, 695 zusammengestellten Auslegungen seien hier aufgeführt:

Dictata super Psalterium, 1513—16 (die Scholien zu Psalm 2: WA ¹3, 32—35)
Adnotationes Quincuplici Psalterio adscriptae (Psalm 2: WA 4, 471 f.)
Operationes in Psalmos, 1519—21 (Psalm 2: WA 5, 47—74)
Auslegung der 25 ersten Psalmen auf der Coburg, 1530 (Psalm 2: WA 31 I, 266—269)
Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens, 1531—33 (Psalm 2: WA 38, 18 f.)
Enarratio psalmi secundi D. M. Luthero dictata, 1532 (gedruckt 1546; WA 40 II, 192—312)

Zu weiteren, weniger umfangreichen Arbeiten vgl. Aland a.a.O.

Psalm 2 ist von dem Gottessohn und dem Sohn der Maria, Jesus von Nazareth, dem Christus, die Rede. Das ist so selbstverständlich, daß es nirgendwo mehr begründet zu werden braucht. Von dieser Überzeugung ist schon die frühe Auslegung in den Dictata getragen, wenn Luther hier die „virga ferrea" von V. 9 mit dem „sanctum Euangelium" identifiziert, „quod est sceptrum regale Christi in Ecclesia sua et regno suo"[2]. Und dreißig Jahre später in einer Bucheinzeichnung nicht anders: Luther hört in Psalm 2 die göttliche Trinität sprechen und sagt in diesem Zusammenhang: „Die ander (sc. Person) ist der son Messia. Da er spricht von seinem Vatter: der Herr sprach zu mir."[3] Diese beiden Beispiele vom Anfang und gegen Ende seiner Auslegungstätigkeit mögen genügen; es bedarf keines weiteren Beweises dafür, daß sich die Auslegung des zweiten Psalms überall von diesem christologischen Verständnis getragen zeigt. Es ist Ausgangspunkt, ja Fundament für das sachgemäße Verstehen dessen, was der Psalm sagen will.

Ist der Psalm in dieser Weise bestimmt als eine Weissagung auf Christus, so ist damit aber noch nicht die Frage beantwortet, wer ihn gedichtet hat, zumal dem Psalm selbst eine Überschrift fehlt, die darüber etwas aussagen könnte. Oft begnügt Luther sich damit, vom „Spiritussanctus" oder auch vom „propheta" als Autor zu sprechen. Wer dieser propheta aber ist, sagt er an einigen Stellen dann doch ausdrücklich: David. Daß David diesen Psalm verfaßt hat, bezeugt ja die Apostelgeschichte (4, 25); „Hunc psalmum esse a David factum et de Christo loqui, cogit autoritas primitivae Ecclesiae."[4] Wenn David hier von Christus spricht, ja, nicht nur von ihm, sondern auch von Herodes, Pilatus und anderen[5], so tritt David hier also als Prophet auf, der von zukünftigen Zeiten, insbesondere von der Heilstat Gottes in Christus weissagt. Demgemäß klassifiziert Luther den Psalm in den „Summarien" als „Weissagung von Christo, wie er leiden solt und dadurch ein König und Herr der gantzen welt werden"[6]. Ähnlich in der Enarratio von 1532: „David ... pingit in hoc psalmo regnum Christi."[7]

So selbstverständlich für Luther die christologische Deutung des Psalms auch ist — schon weil sie dem Verständnis des Neuen Testaments entspricht —, so muß sie den Reformator Luther, vor allem den auf die Unterscheidung der beiden Regimente dringenden, doch eigentlich in erhebliche Schwierigkeiten bringen. Denn in diesem Psalm werden dem Könige Funktionen zugeschrieben und Erfolge in Aussicht gestellt, die sich mit dem officium regale Christi, so wie

2 WA [1]3, 32, 2 f. 3 WA 48, 22 4 WA 5, 47, 27 f. 5 WA 5, 48, 1 f.
6 WA 38, 18
7 WA 40 II, 198, 15 f.; hier und im folgenden zitiert nach dem Druck Dietrichs von 1546.

Luther es versteht, keinesfalls in Einklang bringen lassen: Dieser König wird alle Völker der Erde unterwerfen, und zwar mit Gewalt. Neben den bereits zitierten Versen 8 und 9 kommt vor allem noch V. 12 in Betracht: „Küsset den Sohn[8], daß er nicht zürne und ihr zugrunde geht auf eurem Wege, denn bald wird sein Zorn entbrennen". Dieser König voll furchtbaren Zorns, der die Erdenvölker so in Besitz nimmt, daß er sie zerschlägt — hat er überhaupt eine Ähnlichkeit mit dem König Christus, der sein Reich durch Dienen und Leiden regiert? Wir wollen näher zusehen, wie Luther in den einzelnen Epochen seiner Auslegungstätigkeit, in denen er sich zu Psalm 2 geäußert hat, mit diesen Schwierigkeiten fertig wird. Gleichzeitig sollen dabei einige wesentliche Merkmale der jeweiligen Auslegung hervorgehoben werden; zugleich damit werden wir auch die wesentlichen Unterschiede dieser einzelnen Auslegungen erkennen.

III.

Was die eben umrissene Schwierigkeit betrifft, so scheint sie für den Professor Martin Luther, der in Wittenberg die Lectura in biblica zu versehen hat, zunächst nicht zu existieren, jedenfalls nicht damals im Spätsommer 1513, als er die Scholien für seine Psalmenvorlesung zusammenstellt. Denn ihm steht es fest: „iste versus (gemeint ist V. 9) non potest intelligi de ira Dei. Quia ‚Regere hereditatem suam' (so V. 8) non conuenit nisi amanti."[9] So bleibt keine andere Möglichkeit, als die „virga ferrea" mit dem Evangelium zu identifizieren. Luther kann das, weil er sieht, daß das Evangelium dem Fleische entgegen ist und die humilitas fördert[10]. In längeren Ausführungen beschreibt Luther die Wirksamkeit dieser virga ferrea: Sie heißt „ferrea", „quia dura est et aduersaria carni, quia Indicit crucem et martyrium secundum carnem ... Fida est et ferrea, vt omnis, qui ei innititur, infallibiter dirigatur ad salutem ... Euangelium distortos componit, i. e. indisciplinatos disciplinat, magnos conterit, i. e. superbos humiliat, erecta Incuruat, i. e. elatos inclinat, asperos planat, i. e. iracundos mitigat, breues elongat, i. e. pusillanimes facit longanimes; econtra longos decurtat, i. e. presumptuosos conterret, Rubiginem pellet, i. e. accidiam fugat, etc"[11]. Es werden also der „virga ferrea" züchtigende, leitende, wegweisende, im ganzen ausschließlich heilvolle Funktionen zugeschrieben, nicht aber jene verderblichen, die der Psalm seinem Wortsinne nach meint. Dem entspricht es, wenn Luther im vas figuli (V. 9) unseren

8 So nach dem hebräischen Text, nicht nach der Vulgata; aber Luther entscheidet sich an dieser Stelle von Anfang an nachdrücklich für die Lesung des hebräischen Textes.

9 WA [1]3, 32, 36 f. 10 WA [1]3, 32, 5—8 11 WA [1]3, 32, 5—30

Leib sieht, der wohl zerbrochen wird, aber selbstverständlich zu unserem Heile[12]. Auch die Mahnung, den Sohn zu küssen (V. 12), ist an die Angehörigen seines Reiches gerichtet, denn sie bedeutet die Aufforderung „ad adherentiam, fidei vnionem et charitatem et Reuerentiam Christi"[13]. Auf der gleichen Linie liegt die Deutung des „in brevi": der Zorn wird nur für kurze Zeit entbrennen; „‚ad punctum', quia ‚breuiati sunt dies', quibus vexantur sancti; quia hac vita tantum durant, immo in martyribus cito finiuntur". „Ideoque iste versiculus (V. 12b) est exhortarius et consolatorius ad eos, qui sunt in passione."[14] Mit dieser Sicht, die den Psalm ausschließlich auf die Gläubigen hin ausgelegt sehen will, stimmt dann allerdings der Schluß der Scholien zu Psalm 2 nicht ganz überein. Hier soll zwar erwiesen werden, daß Gott selbst nicht zürnt — „multa dicuntur de Deo in Scriptura, que ipse tamen non facit"[15] —, aber er benutzt doch Christus und die Kreaturen als Zorneswerkzeuge: „Non Deus proprie affligit approximando, Sed recedendo et in creaturas relinquendo. Eodem modo et illud intelligitur: ‚Et in furore suo conturbabit eos', i. e. furor, qui erat in Christo, sanctis, igne inferni et omnibus creaturis, est eius et facit illum conturbare eos."[16] Von diesem theologischen Satz her will Luther übrigens die Eigenart der hebräischen „tertia coniugatio", d. i. des Hifil, das ihn auch sonst öfter interessiert, erklären[17]. Immerhin steht hier der „zornige Christus" nicht allein für sich an gleichsam exponierter Stelle, sondern in einer Reihe mit den Heiligen, dem höllischen Feuer, ja allen Kreaturen, die Gott eben alle als Werkzeuge des Zorns benutzen kann. So erscheint die Aussage vom „zornigen Christus", die von der christologischen Auslegung her eigentlich sehr betont sein müßte, nur einmal am Rande, ohne jeden Akzent.

Was diese zuletzt erwähnte Eigentümlichkeit der Auslegung betrifft, so werden wir sie motiviert sehen müssen durch das Bestreben Luthers, Gott möglichst keine Affekte zuzuschreiben: „Ipse autem in se manens quietissimus et tranquillus, immo summe bonus et non turbatus."[18] Ein solcher Satz mag zunächst bei dem Occamisten Luther verwundern; hier zeigt sich Luther aber einfach abhängig von den Autoren, die er bei der Erarbeitung seiner Scholien ständig zu Rate gezogen hat[19]. Aber es läßt sich darüber hinaus wohl auch sagen, daß diese Aussage zu

12 WA ¹3, 33, 13. Luther sagt das zwar nicht ausdrücklich, aber es wird seine Meinung sein, wenn er vas figuli mit corpus nostrum gleichsetzt.

13 WA ¹3, 34, 12 f. 14 WA ¹3, 34, 19—38 15 WA ¹3, 35, 7 f.

16 WA ¹3, 35, 20—23 17 WA ¹3, 35, 24 f. 18 WA ¹3, 35, 14 f.

19 Vor allem kommen hier Cassiodor und Lyra in Betracht; vgl. die im Apparat zu WA ²3 gegebenen Belege. Ich danke an dieser Stelle den Herausgebern, die mir freundlicherweise einen Einblick in diesen Apparat noch vor der Drucklegung gestatteten.

den Fundamentalsätzen der scholastischen Theologie gehörte; weder ein Duns Scotus noch die Theologen der via moderna hätten seine Richtigkeit geleugnet. Weil Gott also nicht von Affekten beherrscht sein kann, kann die Redeweise von der ira Dei nur uneigentlich verstanden werden: in Wirklichkeit sind andere die Träger solcher Affekte. Wenn hier neben den Heiligen und überhaupt aller Kreatur auch Christus als Zornesträger erscheint, so ist hier natürlich die Aussage des christologisch verstandenen Psalms maßgebend; es mag dabei noch jenes Christusbild des Mittelalters mit im Spiele sein, das in Christus in erster Linie den künftigen Richter der Welt sieht.

Dieses Mittelalter, das immer wieder Christus gerade als Weltenrichter darzustellen liebt, hätte gewiß nichts dabei gefunden, auch die schroffsten Aussagen unseres Psalms auf Christus zu beziehen[20]. Luther tut das aber nicht, wiederum in Übereinstimmung mit einigen mittelalterlichen Autoren, sondern sieht — von jenem eben behandelten Schluß der Scholien abgesehen — Christus so gut wie ausschließlich als Zuchtmeister seiner Gläubigen, der durch Züchtigung ihr Heil wirkt. Wir dürfen annehmen, daß Luther hier in der Nachfolge insbesondere des Bernhard von Clairvaux steht, der den Gedanken der humilitas so stark betont. Die virga ferrea des Evangeliums ist „aduersaria carni", „indicit crucem et martyrium secundum carnem . . . ut paupertatem, humilitatem, patientiam, que sunt tria cornua crucis contra Auaritiam, concupiscentiam oculorum, contra superbiam vite, contra voluptatem et concupiscentiam carnis"[21] — das sind Gedanken, die sich auch schon bei Bernhard finden.

Darin bahnt sich nun bereits jene theologia crucis an, die dann, wie wir gleich sehen werden, die Operationes in psalmos stark bestimmt. Aber die theologia crucis im Vollsinne, in ihrer ganzen Tiefe ist noch nicht da; es ist mehr das mönchische Demutsideal, das sich hier ausspricht. Überhaupt ist ja der Luther, der im Frühherbst 1513 die Scholien zusammenstellt, noch nicht der Reformator[22]. Wie stark Luther in seinen Scholien zu Psalm 2 noch von der Tradition abhängig ist, wird demnächst der der 2. Auflage von WA 3 beigegebene Apparat deutlich

20 Der Apparat zu WA [2]3 wird auch dafür Belege geben. 21 WA [1]3, 32, 5—9

22 In der Streitfrage um den Zeitpunkt der entscheidenden reformatorischen Erkenntnis scheint mir Erich Vogelsang, was die Ausdeutung der ersten Psalmenvorlesung betrifft, die gewichtigsten Argumente auf seiner Seite zu haben; nach seiner Darstellung ist der Ausleger Luther, der sich sein Material für die Exegese des Psalms 2 zusammenstellt, noch nicht zu den grundlegenden reformatorischen Erkenntnissen gekommen, die ihm dann im Verlauf der fortschreitenden Psalmenauslegung aufgehen. E. Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, 1929.

machen. Auf der anderen Seite steht in diesen Scholien doch auch wieder nichts, was der spätere Reformator Luther hätte widerrufen müssen. Im Gegenteil, seine dreifach gegliederten Ausführungen über die Bedeutung des Wortes „ferrea" V. 9[23] erscheinen ihm so wichtig, daß er sie 1519 in die Operationes fast unverändert aufnimmt[24], nur hie und da einige weitere, erläuternde Sätze einflechtend. Die starke Betonung des Gedankens, daß das Fleisch des Christenmenschen durch die virga ferrea gezüchtigt und abgetötet werden muß, bereitet den Weg auf jene theologia crucis hin, bei der dieser Satz ebenfalls zu den grundlegenden gehört[25]. Hier wird der eigentliche Grund dafür liegen, daß Luther jene Sätze der Scholien in den Operationes nahezu wörtlich noch einmal bringen kann: sie sind „vorreformatorisch", aber nicht „unreformatorisch".

IV.

So ist in den Operationes in psalmos die Deutung im Grunde eine ganz ähnliche wie schon 1513 in den Scholien. Allerdings empfindet Luther die Diskrepanz zwischen dem Wortsinn von V. 9 und seiner eigenen Deutung jetzt deutlich, bezeichnet aber Gedanken, die dem Literalsinn des V. 9 folgen wollen, als phantasmata carnis: „Phantasmata carnis amolienda sunt, ne quisquam regnum Christi ferro et armis parari aut servari sibi fingat ... Regnum Christi in iusticia, veritate, pace consistit ... Unde et superius, cum sese regem constitutum dixisset, nullum prorsus officium commentavit praeterquam verbi ... Vides autem et hunc versum esse totum allegoricum non sine causa ... Cum enim verbum Christi sit verbum salutis et pacis, verbum vitae et graciae atque haec non in carne, sed in spiritu operetur, necesse est, ut salutem, pacem, vitam, graciam carnis opprimat et expellat"[26]. Der scheinbare Wortsinn des Verses trifft also gar nicht das, was der Prophet im Grunde meint, darum: Vides hunc versum esse totum allegoricum! Hier ist nicht von einem Reiche Christi mit äußerer Gewalt die Rede, sondern von der Dämpfung und Demütigung des Fleisches, das Gottes Wort nicht leiden will. So kann Luther hier durchaus bei der Gleichung von 1513 bleiben: „virga itaque est sacrosanctum Euangelium Christi, hoc enim est sceptrum regni eius"[27]. Darum kann er die Ausführungen über die Bedeutung des Wortes „ferrea"

23 WA [1]3, 32, 5—33, 3 24 WA 5, 65, 30—66, 20

25 Zum Verhältnis der Theologie des Bernhard von Clairvaux zur theologia crucis vgl. W. von Loewenich: Luthers theologia crucis, [3]1939, 180 ff.

26 WA 5, 63, 14—32 27 WA 5, 64, 35 f.

wie auch die über „virga“[28] aus den Scholien fast wörtlich in die Operationes übernehmen. Hier wie dort sieht Luther als Objekt des züchtigenden Handelns Christi den Glaubenden, den Angehörigen des regnum Christi. Wenn Luther von dem Gottlosen spricht, der dem Zorne Christi preisgegeben ist, so ist das nicht etwa der der ewigen Verdammnis preisgegebene Feind Christi und seiner Kirche, sondern jener Gottlose, der zum Frommen werden, jener Gottlose, der bekehrt, nicht aber der vernichtet werden soll. Die virga ferrea ist zu verstehen als „verbum spiritus, quo interficit impium, ut vivat pietati, mortuus impietati“[29]. Dem entspricht die Ausdeutung von V. 12; in diesem Verse liegt zwar eine „terribilis comminatio“. Doch muß man diese recht verstehen: „Si (inquit) timetis iram eius, nolite desperare, confidite. ‚Beati omnes, qui confidunt in eo.‘ Ideo enim terret ira eius, ut ad fiduciam illius vos urgeat.“[30] Das heißt also: Christi Zorn ist nicht objektiv zu betrachten im Sinne einer endgültigen göttlichen Reaktion auf das Verhalten der Gottlosen, sondern er ist existentiell in seiner Bedeutung für den Glaubenden zu interpretieren; für diesen ist er eine Hilfe, das alte Wesen zu kreuzigen und zu rechtem Vertrauen auf Gott zu kommen. Wie in den Scholien von 1513, so wird auch hier das vas figuli von V. 9 mit dem menschlichen Leib gleichgesetzt, nur daß Luther deutlicher sagt, wie er diese Gleichsetzung verstanden wissen möchte: „vas fictile confractum prorsus fit inutile ad usum priorem ... Ita impius conversus et in Christum mutatus pristinae vitae redditur inutilis, dicens cum Apostolo Gal. vi. ‚Mundus mihi crucifixus est et ego mundo‘.“[31]

Dagegen sind die Gottlosen, die endgültig dem Gericht verfallen, und der Zorn Gottes aufeinander bezogen. Nun hat Luther die Scheu von 1513 nicht mehr, vom Zorne Gottes zu sprechen; auffallend ist jetzt hingegen die Unterscheidung des Zornes des Vaters vom Zorne des Sohnes: während das Objekt des Zornes Christi ausschließlich der Mensch ist, der sich bekehren soll und wird, richtet sich der Zorn Gottes gegen die halsstarrigen Sünder und Feinde des Wortes Gottes. Zwar kann Luther auch vom Zorne Gottes sagen: Deus „loquitur et contra iustos et filios suos, dum mandat eis inferri Crucem et Mortem ... Conturbat sane et filios suos miroque pavore exterret sicut Christum in horto, sed in misericordia“[32]. Von diesem „wunderlichen Schrecken in Barmherzigkeit“ aber ist der Zorn Gottes gegen die Juden und andere verstockte Menschen zu unterscheiden: „Impossibile

28 WA [1]3, 33, 4—12 ist zu vergleichen mit WA 5, 65, 5—29; die Ausführungen in den Operationes sind allerdings wesentlich erweitert und der Abhandlung über „ferrea“ vorangestellt, die in den Dictata an erster Stelle stehen.

29 WA 5 (diese ist auch in den folgenden Anmerkungen 30—45 gemeint), 65, 1 f.

30 74, 14, 24—26 31 67, 12—18 32 55, 1—9

est enim, ut impius moriens non expavescat aeterno pavore"[33]. Dabei ist die schlimmste Qual der Schrecken und die Angst der Seele schlimmer als Verlust der Ehre und äußere Vernichtung[34]. „Sicut enim regnum dei est iustitia et pax et securitas, ita necesse est, infernum esse peccatum, pavorem et horrorem."[35]

Dazu, daß Luther die entscheidenden Aussagen des Psalms auf Christus und seine Gemeinde deutet, fügt sich auch die Interpretation, die er dem V. 8 gibt[36]. Wenn Gott hier sagt: Dabo tibi gentes in haereditatem, so ist damit das Regiment Christi über die Gläubigen aus den Heiden geweissagt. Auch hier fehlt demnach eine Deutung auf die Königreiche der Erde, die sich dem Könige Israels unterwerfen sollen, völlig.

Diese christologische Deutung mit ihren Konsequenzen ist nun aber nichts spezifisch Reformatorisches. Ja, der Wortlaut einiger Verse sperrt sich dann, wenn man sie auf Christus bezieht, geradezu gegen die lutherisch-reformatorische Ausdeutung, so daß Luther, wie wir sahen, an einer Stelle sogar zur Verteidigung der Allegorese gegen den Wortsinn gezwungen ist. Aber weil Luther sich die Freiheit zu solcher Umdeutung nimmt, kann er nun auch hie und da seine reformatorischen Gedanken aussprechen, obwohl der Psalm an sich wenig Gelegenheit gibt, die spezifisch reformatorischen Sätze betont herauszustellen.

Hinter den Ausführungen über die virga ferrea steht nunmehr die theologia crucis in ihrer vollen Entfaltung. Das kann man der Auslegung des Psalms in den Operationes beinahe auf Schritt und Tritt ablesen. In V. 4 z. B. heißt es aus einem bestimmten Grunde nicht einfach „Gott lacht", sondern: „Der im Himmel Wohnende lacht"; Gott ist nämlich ein verborgener Richter, der den Feinden nicht sofort wehrt. Es geht in seinem Reiche alles heimlich und verborgen zu, so daß wir gar keinen Trost und keine Hoffnung in unserem Leiden zu haben scheinen[37]. Die Rede vom vas figuli (V. 9) wird auf die Märtyrer und Heiligen gedeutet, die mit mancherlei Leiden des Kreuzes zerbrochen sind. Zu dem „nun", mit dem V. 10 beginnt, bemerkt Luther, es weise auf die entscheidende Wende der Zeiten hin; diesem „nun" steht aber ein ganz anders geartetes „einst" gegenüber, und er beschreibt diesen Gegensatz folgendermaßen: „Christus ille a vobis crucifixus, mortuus, damnatus etiam autore deo, maledictus secundum legem Mosi praedicatur dominus dominantium. Difficillimum omnium erit, agnoscere eum regem, qui tam desperata et ignominiosa morte interiit. Sensus fortiter repugnat, ratio abhorret, usus negat, exemplum deest, plane stulticia haec gentibus et Iudaeis scandalum erit, nisi super haec omnia mentem elevaveritis . . . Rex iste sic regnat, ut omnia,

33 55, 11 f. 34 55, 13—24 35 55, 34 f. 36 61 ff. 37 54, 4—14

quae in lege sperastis, contemnenda, omnia quae timuistis, amanda doceat, crucem mortemque proponit ... Moriendum est vobis, si sub hoc rege vivere vultis: Crux et odium totius mundi ferenda, ignominia, paupertas, fames, sitis, breviter mala omnium fluctuum mundi non fugienda. Hic est enim rex, qui et ipse stultus factus est mundo et mortuus, deinde conterit suos virga ferrea et tanquam vas figuli confringit eos."[38] Oder zu der „mira sententia" (V. 11)[39] „Servite domino in timore" bemerkt Luther: „Ita in pace et prosperitate deum (sicut oportuit) benefactorem non agnovimus nec laudavimus: placuit, ut nunc in cruce et adversitate eum agnoscamus et laudemus. Ita in securitate non servivimus deo cum laetitia: placet, ut in timore serviamus ei cum laetitia et in tremore exultemus. Et in summa, sicut omnia dei mundus pervertit, ita rursum deus omnia mundi pervertit."[40] Ein besonders eindrückliches Zeugnis für die theologia crucis aber lesen wir zu den Worten V. 2 „Adversus dominum et adversum Christum eius". Das ist für Luther ein Wort des Glaubens. Denn diejenigen, von denen dieser Vers spricht, scheinen in Wirklichkeit *für* Gott und *für* Christus zu wirken. „Sic et hodie et semper Impii pro gloria dei contra gloriam dei horrendo periculo operantur, sic enim deus administrat mundum et stultificat eius sapientiam, ut illi, qui pro gloria dei agere iudicantur, vere in blasphemiam eius agant, et qui blasphemiae criminantur, ii vere pro gloria dei certent."[41] Wir lernen aus diesem Vers zu unserem Trost: „nunquam nos pati iniuriam, quin prior et magis offendatur deus quam nos, et tantam esse super nos dei patris curam, ut ante sentiat indigniusque ferat nostram iniuriam quam nos ipsi."[42]

Wenn Gott, wie die theologia crucis es weiß, mit den Seinen nicht den Weg der opera, sondern des Leidens und des Kreuzes geht, so ergibt sich daraus, daß im Reiche Christi, im Gegensatz zu den Reichen dieser Welt, auf die äußeren Machtmittel grundsätzlich verzichtet wird. Dieses Reich, dessen Vorzeichen das Kreuz ist, regiert Christus als ein Dienender. So ist von der theologia crucis her rasch die Unterscheidung der beiden Regimente gegeben und drückt sich in unserer Auslegung an einigen Stellen auch deutlich aus. „Non ... regnum Christi est de hoc mundo, sed in spiritu et veritate ... Christus rex in spiritu et coram deo est ... Vides iterum, non in potestate, nec sapientia, nec dignitate mundi Ecclesiam Christi consistere, etsi sunt, qui extra Monarchiam novam nullum Christianum existere garriant, cum monarchiae potentia nihil pertineat ad spiritualem sanctitatem."[43]

---

38 68, 32—69, 9 39 70, 5 40 70, 11—16 41 49, 37—50, 3 42 50, 10—12
43 58, 36—59, 3

An einigen Stellen findet Luther auch Gelegenheit, der Rechtfertigungslehre[44] und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium[45] Ausdruck zu geben. So sind hier die wichtigen Lehrsätze der lutherischen Reformation, die ja sehr stark miteinander zusammenhängen, alle vertreten, manche durch längere Ausführungen, während andere gleichsam nur im Vorübergehen berührt werden. Der Grund aber, der diese reformatorischen Sätze alle trägt, aus dem sie alle sich unschwer ableiten lassen, nämlich die theologia crucis, hat auf diese Auslegung von 1519 zweifellos am stärksten eingewirkt.

V.

Auch in der Coburger Auslegung der 25 ersten Psalmen von 1530 wird der Zorn Christi, von dem Psalm 2, 12 spricht, ganz im Sinne der theologia crucis verstanden: „Wenn regnum Christi angeht, so folget alsbald crux darauf. Ira et crux sunt exercitia fidei. Visitat suos, inquit, in brevi irascitur, er kompt bald hinter die Seinen. Quare etiam consolatur et dicit: Imminet tibi crux, non ut pereas sed ut discas fidere Deo. Notabis autem, quod omnis crux sihet, als zurnete unser herr Gott mit einem."[46]

Ebenso findet in dieser Auslegung die Scheidung der beiden Regimente ihre klare Ausprägung. Luther will zwar nicht sagen, die Reiche dieser Welt seien nicht unter Gott, wenn er den Unterschied so sieht: „Alii . . . reges postulantur a populis: hic simpliciter ab ipso Deo rex creatur, et rex quidem in terris"[47]; aber er ist doch der Ansicht, daß der König des Reiches, in dem das Evangelium regiert, unmittelbarer von Gott her ist als die Erdenkönige. Daß Christi Reich ein Reich des Wortes ist, weiß Luther in V. 7 unseres Psalms gesagt: „hic describit, qualis sit rex, qui primum regat in Sion: hie auf erden, und sein regiment soll heißen: ‚praedicans statutum'"[48].

VI.

Ungleich ergiebiger als die im ganzen ziemlich knappe Auslegung unseres Psalms in der Reihe der „Coburger Psalmen" erweist sich nun aber die Enarratio Psalmi II. von 1532. Gegenüber den früheren Auslegungen fällt hier zunächst auf, daß Luther nun sehr viel betonter von einem Zornesamt Christi wider die Gottlosen sprechen kann. Dazu mag ihn einerseits ein stärkeres Eindringen in den Wortsinn unseres Psalms veranlaßt haben, wie wir ja überhaupt beobachten, daß

44 Z. B. 74, 15—19 45 Z. B. 61, 10—23 46 WA 31 I, 269, 20—25
47 WA 31 I, 267, 13 f. 48 WA 31 I, 267, 15—17

die Exegese Luthers mehr und mehr der Allegorese absagt und sich dem sensus literalis zuwendet; Luther hat zweifellos gesehen, daß Psalm 2 so stark vom Zorne des Sohnes und dessen möglichen Auswirkungen spricht, daß ihm die bisher festgehaltene „pädagogische" Ausdeutung auf das Fleisch der Gläubigen, das gezüchtigt werden muß, in ihrer bisher für richtig gehaltenen Ausschließlichkeit nicht mehr vertretbar erscheint. Wir werden auf der anderen Seite die Ereignisse der Zeitgeschichte in Rechnung zu stellen haben: Luther hat inzwischen seine bitteren Erfahrungen nicht nur mit den Papisten, sondern auch den Schwärmern gemacht, so daß also auch von hier aus die Frage nach dem Verhalten Christi den Feinden des Evangeliums gegenüber sich nahelegt. Bei der Ausdeutung des Psalms stellt Luther nun betroffen fest, daß V. 9 dem Evangelium eine Rolle zuschreibt, die sonst der nach dem Gesetz vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zukommt, indem der Vers das Evangelium als virga ferrea — nun also in erster Linie im Sinne einer Zuchtrute gegen die Feinde Christi verstanden! — bezeichnet. Darum stellt er die Frage: „Cur hoc nomine Euangelium appellat Spiritussanctus, cum re vera sit verbum recreans animas et salvans ... Hic autem diversum vaticinatur Spiritussanctus, quod mundum sit vastaturus?"[49] Und er gibt die Antwort: „Verum est, quod hoc Christi officium est, ut salvet ... Qui autem Christum non amplectuntur et verbum eius oderunt, hi, quia salutem suam abiiciunt, quomodo possunt non perire? ... Est quidem sceptrum seu virga salutis verbum Euangelii omnibus credentibus, Sed qui hoc abiiciunt, quia salutem abiiciunt, non possunt non perire. Non culpa verbi, quod sanctum est et vitam offert, sed sua culpa, quod hanc salutem, quae offertur, reiiciunt et nituntur potius sicut Iudaei lege et sacrificiis, sicut Monachi votis et traditionibus suis, sicut iusticiarii omnes cultibus, quos ipsi sibi delegerunt"[50]. Die Hauptfunktion des Evangeliums ist es, die Menschen, denen es verkündigt wird, zu retten. An denen aber, die es nicht annehmen, erfüllt es eine Nebenfunktion, wirkt es ein opus alienum: es gibt diese Menschen dem ewigen Verderben preis. Darin, daß Luther an dieser Stelle so stark die Schuld der Gottlosen betont und auch nicht mehr sagt, als daß das Evangelium sie dann, wenn sie es nicht annehmen, dem Verderben anheimgibt, d. h. der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, die nach dem Maßstab des Gesetzes richtet, freigibt, zeigt sich, daß er diese Zornesfunktion des Evangeliums, von der zu sprechen Psalm 2 ihn nötigt, im Grunde nur für ein „opus alienum" des Evangeliums hält, das sich bei den Verstockten gleichsam von selbst ergibt. Auch bei der Auslegung von V. 12 kommt Luther noch einmal auf diese Funktion des Evangeliums zu sprechen: Die

49 WA 40 II (diese ist auch in den folgenden Anmerkungen 50—59 und 61—65 gemeint), 272, 36 f.; 273, 8 f. 50 273, 10—28

Papisten, die dem Evangelium bitter feind sind, bleiben unter dem Zorn. Der Sohn liebt wohl die Menschen über die Maßen, aber wer ihn nicht ehrt — vor allem so ehrt, daß er auf das Geltendmachen seiner eigenen Gerechtigkeit verzichtet! —, der steht unter seinem Zorn und wird umkommen. In seiner Vorliebe für zugespitzte und darum besonders anschauliche und eindrückliche Beispiele kann Luther sagen: „Monachus, qui noctu diuque aliud nihil agit, quam ut affligat corpus suum, aliud hac diligentia non efficit, quam ut subiiciatur gehennae flammis."[51] In dieser Hinsicht ist der Zorn Christi identisch mit dem Zorne Gottes: „Est enim huius Filii ira divina ira."[52] Das „in Kürze" des V. 12 legt Luther aus: „Certissime veniet, ac veniet tum, cum dixerint: Pax et securitas."[53] So entfaltet sich die Verkündigung des Evangeliums von selbst in die Gnadenpredigt für die einen, die Zornespredigt für die anderen: „Sic sunt quasi duo mundi: Unus Diaboli, in quo sunt homines securi, superbi, negligentes Dei et Euangelii. Hos monet Spiritussanctus, ut securitatem exuant, aut futurum, ut pereant cum via sua. Alter mundus est Christi. In eo sunt homines afflicti et calamitosi, qui sensu suorum peccatorum conturbantur et metuunt peccatorum poenam, mortem aeternam et iram Dei, Et tamen, quia vident filium Dei victimam factum pro peccatis, concipiunt spem misericordiae."[54]

Ehe das Evangelium die Widerstrebenden endgültig dem Verderben anheimgibt, ruft es sie noch einmal zur Umkehr. Genau dasselbe meint V. 4 „At Habitator coeli ridet, Et Dominus subsannat eos"; denn dieses Lachen Gottes erfordert seine Zeit und gibt den Sündern noch einmal Raum zur Buße. „Videt (sc. die Hybris der Gottlosen), sed non ita cito ad iram commovetur, sicut nos, Dissimulat iram, ridet ad tempus, Non solum quia videt frustra esse conatus tales, Sed quia concedit spacium poenitentiae."[55]

V. 5 gibt Gelegenheit, über Gottes Zorn und seine Auswirkungen etwas zu sagen. Man merkt, wieviel leichter Luther das wird, verglichen mit dem, was er über das Zorneswirken Christi sagen muß. In der Beschreibung dessen, was der Zorn Gottes anrichtet, hat die Exegese des V. 5 einen viel freieren Atem als jene eben besprochenen Sätze über das „opus alienum" des Evangeliums. Einmal spricht Luther in diesem Zusammenhang auch wieder von Christi Zorn, legt dessen Wirkungsfeld aber an dieser Stelle genau so aus wie in seinen früheren Exegesen: „Ita Christus quoque in ira loquitur contra carnem, sed idem in gratia loquitur pro spiritu"[56]. Das Objekt des Zornes Christi also ist die caro, jene Seinsweise des Menschen, die abgetötet werden muß, wenn er vor Gott bestehen will.

51 309, 13—15 52 309, 23 53 309, 31 54 311, 21—27 55 219, 29—32
56 232, 19 f.

Warum nun aber diese Scheu, mit starken, kräftigen Worten vom Zornesamt des Evangeliums und vom Zorneswirken Christi wider die Gottlosen zu sprechen, wozu der Psalm, wenn er einmal christologisch ausgelegt wird, doch so vielfältig Anlaß gibt? Man könnte wiederum antworten: Es ist die theologia crucis, die Luther daran hindert. Wir werden der Exegese von 1532 aber besser gerecht, wenn wir an dieser Stelle an die Unterscheidung der beiden Regimente denken; sie steht für Luther hier im Vordergrund. Der Akzent ist hier also ein anderer als bei den Operationes, wenn auch sofort wieder gesagt werden muß, daß theologia crucis und Zwei-Regimente-Lehre aufs engste zusammengehören. Unser Psalm nennt Christus einen König; aber man darf dieses Königtum eben nicht so ansehen wie die anderen Königtümer dieser Erde — so betont Luther bei der Auslegung von V. 7. „Abrogata est hic universa lex, et officium Christi purissime descriptum, quod non gladium gestaturus, non politiam conditurus sit novam, sed futurus Doctor, qui doceat homines de quodam inaudito Deo, sed aeterno decreto. Etsi igitur alii quoque Reges necessario condunt leges et per leges gubernant, tamen eorum principale officium non est, docere aut leges condere, Sed punire malos gladio, bonos autem defendere. Sunt igitur quasi lictores et carnifices dei ... Noster autem Rex, de quo Spiritus sanctus hic vaticinatur, talis Rex est, qui ad hoc ordinatus et a Deo aeterno Patre constitutus est, ut doceat ... Haec est differentia, qua Rex noster differt ab omnibus aliis Regibus, et est diligentissima observanda."[57] Die greuliche Vermischung beider regna ist vom Teufel, und wenn z. B. der Papst das Schwert ergreift, den Unterschied beider Regimente nicht achtend, tut er das als „singulare Satanae instrumentum"[58], wie auch die Sektierer und Rottengeister, Karlstadt und Zwingli eingeschlossen, diesen Unterschied nicht achten. „Perpetuo adhaeret animis illa pestilens mixtura utriusque Regni, adeo ut etiam spiritualibus difficile sit ubique hoc regnum proprie discernere a mundi regno."[59]

Hier haben wir doch wohl den Schlüssel für diese eigentümliche Auslegungsweise Luthers, wie sie in der Enarratio besonders deutlich zum Ausdruck kommt: Christi eigentliches Amt ist das Docere. In diesen sehr umfassend gemeinten Begriff gehört für Luther nicht nur das Dämpfen des Fleisches, sondern vor allem — und das tritt in der Enarratio besonders stark hervor — das Trösten der Angefochtenen mit hinein; es ist nur ein Accidens dieses Doctor-Amtes Christi, wenn es diejenigen, die der Botschaft dieses Doctor nicht glauben wollen, der Verdammnis ausliefert. Weil Christi Königsamt nicht verwechselt werden darf mit dem Amt aller anderen Könige auf Erden, weil Luther mit größter Leidenschaft warnt vor

57 242, 28—35; 243, 17—22 58 243, 23—25 59 244, 25—27

„illa pestilens mixtura utriusque Regni“, darum kann er jene Verse des Psalms, die von den Machttaten des in ihm besungenen Königs handeln, nicht so auslegen, wie es ihrem Wortsinn entsprechend eigentlich geschehen müßte; vielmehr muß er sie deuten auf jenes Amt, das der König Jesus Christus allein innehat: das Amt der Doctrina.

Ganz entsprechend drückt das Summarium zu Psalm 2, das ungefähr dem gleichen Zeitraum entstammt wie die Enarratio, diese Einsichten in aller Kürze so aus: In diesem Psalm „stehen auch drinnen drewung widder die weltlichen Könige und Herrn, wie sie sollen zu grund gehen, wo sie diesem Könige nicht hulden und dienen, sondern verfolgen und tilgen wollen. Und verheissung, das die selig sein sollen, so an jn gleuben“[60].

So stehen also alle Reiche dieser Erde dem so ganz anders gearteten Reiche Christi gegenüber. Das bedeutet nun aber nicht, daß diese Reiche nicht der Leitung und Fürsorge Gottes unterstünden. Vor dem Kurzschluß, alles, was nicht Christi Reich heiße, müsse eo ipso zum Machtbereich des Satans gerechnet werden, sieht Luther sich durch die Aufforderung an die Könige in V. 10 geschützt: Lasset euch weisen, ihr Könige! Sie sollen sich ja von Christus weisen lassen. Wie könnte man solche dazu auffordern, über die der Teufel unumschränkte Gewalt hat? Aber was heißt das nun: „Lasset euch weisen!“? Luther sieht, daß die Könige die Erkenntnis des Gesetzes bereits haben, und das ist schon viel; darin zeigt sich ebenfalls, daß auch sie Gottes sind: „Sunt enim ab ipso Deo condita imperia et Leges ... Non igitur damnat sapientiam et iusticiam Regum si consistant suo in loco.“[61] Das ist nun der entscheidende Satz: si consistant suo in loco. Wenn die Könige in V. 10 aufgefordert werden, sich von Christus weisen zu lassen, so darf man das also nicht so verstehen, als würden sie aufgefordert, die Art und Weise seiner Königsherrschaft nachzuahmen. Dann wäre ja diese grundlegende Bedingung nicht erfüllt: si consistant suo in loco. Die Einsicht von Christus her kann also nur bedeuten: 1. Die Könige lassen sich von Christus die Erkenntnis geben, daß sie mit ihrem Regiment zur Seligkeit nichts ausrichten können; sie sollen die Grenzen ihrer Macht erkennen. „Hoc enim mandatum est divinum, ut omnes humilientur ... ut agnoscant hunc Regem solum esse, per quem ventura sit salus et vita“[62]; 2. die Könige lassen sich weisen, sich dem Reiche Christi nicht feindlich entgegenzustellen. „Non tollit nec mutat leges politicas Spiritussanctus, sed subiicit eas huic Regi, ne ei adversentur.“[63]

60 WA 38, 18 61 277, 26, 29 f. 62 280, 32—34 63 287, 32 f.

Sind aber die Regimente dieser Welt nicht an sich schon böse, sondern unterstehen der gubernatio Dei, so ergibt sich daraus die Luther sehr wichtige Folgerung, daß der geistliche, dem regnum Christi zugeordnete Stand nicht heiliger, nicht gottwohlgefälliger ist als irgendein „weltlicher" Beruf. So warnt er auch von hier aus davor, den Mönchsstand für seliger zu halten als irgendeinen anderen[64]. In diesem Zusammenhang findet sich der bemerkenswerte Satz: „Non solum igitur Reges et Principes debent retinere munus suum, sed etiam qui Ecclesiasticos titulos gerunt. Papa scilicet et Episcopi maneant suo loco, tantum hunc Regem agnoscant et humiles ei submittant colla ac amplectantur verbum eius."[65]

Wir haben die Linien hier ein wenig weiter ausgezogen, weil wir so am deutlichsten sehen, welch große Rolle in dieser Auslegung von 1532 für Luther die Unterscheidung der beiden Regimente spielt. Es ließe sich mit Leichtigkeit belegen, daß auch die anderen reformatorischen Erkenntnisse in der Enarratio je ihre Stelle haben: die theologia crucis, die Scheidung von Gesetz und Evangelium, das Verhältnis von Glaube und Werken, die Bedeutung des ersten Gebots und der in diesem Gebot ausgesprochenen Verheißung[66]. Aber das würde nicht der speziellen Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, entsprechen. Es ging uns in erster Linie darum, zu erkennen, wie Luther mit den Schwierigkeiten fertig wird, die ihm der Wortsinn des christologisch verstandenen Psalms 2 aufgeben muß. Nur auf einen hervorstechenden Zug der Enarratio sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen: Luther aktualisiert die Botschaft des Psalms, wie er sie versteht, hier sehr stark, ungleich mehr als in seinen früheren Auslegungen. Die Feinde, von denen der Psalmist spricht, sind nun nicht nur Pilatus und Herodes, wie er es in seiner mehr auf die neutestamentliche Zeitgeschichte bezogenen Deutung in den Operationes gesagt hatte, sondern die Könige überhaupt und ihre Untertanen, die Städte und Republiken, die Ratsherren[67], ja dann auch unversehens Papisten und Schwärmer und hinter ihnen allen der Satan. Die christozentrische Auslegung ist wohl maßgebend geblieben, aber das Schwergewicht hat sich von dem Geschehen um den „historischen Jesus" auf das Geschehen im Reiche Christi verlagert, wobei für Luther dann natürlich seine eigene Zeit im Vordergrunde des Interesses steht. So kann er, ohne daß ihm das als eine Überschreitung jener

64 283, 28—30 65 287, 33—36

66 Zu diesem letztgenannten Punkt wenigstens sei das Summarium zu Psalm 2 zitiert: „Und dieser Psalm fleußt aus dem ersten gebot, da sich Gott verheißt, unser Gott zu sein, der uns aus aller not helffen und alles gut thun wil, wie er denn durch Christum uns von sunden, tod und helle erlöset und zum ewigen leben gebracht hat." WA 38, 18 f.

67 WA 40 II, 202, 33—36; 203, 12

Grenzen, die der Exegese gesteckt sind, bewußt würde, vielerorts heftig gegen die Feinde polemisieren, mit denen er es zu tun hat, und er scheut sich nicht, sie auch beim Namen zu nennen: Turca, Papa, Cesar (Karolus), Ferdinandus, Karlstadt, Münzer, Zwingli usw. Auf der anderen Seite aber kann Luther, weil er den Psalm in dieser Weise aktualisiert, auch die tröstliche Seite jener Botschaft stark betonen, die er aus dem Psalm heraushört. Die erste deutsche Übersetzung der Enarratio von 1550 hat darum das Typische dieser Auslegung durchaus richtig gesehen, wenn sie im Titel die markanten Punkte der Lutherschen Exegese so kennzeichnet: „Der ander Psalm Dauids, durch D. Martinum Luther heiliger gedechtnis ausgelegt, Darin auff die leuffte vn hendel der Weltgelertē jtziger zeit so meisterlich geantwort, vnd den armen betrübten Christen so reicher trost, Lehr vnd vnterweisung vorgelegt wird, gleich als hette der heilige Geist sonderlich mit fingern auff diese zeit vnd tage weisen wollen."[68]

VII.

Wir haben bisher die Deutung, die Luther dem Psalm 2 gibt, in ihren Eigentümlichkeiten umrissen und uns dabei auf das rein deskriptive Verfahren beschränkt. Nun aber sei es dem Verfasser als einem auf dem alttestamentlichen Fachgebiet Arbeitenden noch gestattet, auf die im Anfang in aller Kürze umrissene Auslegung des zweiten Psalms, wie sie in unseren Tagen gegeben wird, zurückzukommen und die Frage zu stellen: Wie ist von hier aus Luthers Exegese zu beurteilen? Oder stellen wir die Frage gleich so, wie sie nach den gewonnenen Erkenntnissen gestellt werden muß: Gibt es überhaupt eine Brücke zwischen der christologischen Auslegungsweise Luthers und dem heutigen Verständnis des Psalms ? Wenn wir bedenken, daß die moderne Forschung den Psalm als höfische Dichtung auf einen judäischen König der vorexilischen Zeit betrachtet, werden wir geneigt sein, diese Frage rundweg zu verneinen. Dann aber kann das, was Luther zu Psalm 2 gesagt hat, für uns nur noch auslegungsgeschichtliche Bedeutung haben, oder aber wir werden gut tun, seine Ausführungen nicht mehr im Sinne einer Exegese von Psalm 2 zu nehmen, sondern sie von den Aussagen des Psalms abzulösen, in ihnen also nicht mehr den Exegeten, sondern nur noch den Reformator Martin Luther zu vernehmen.

Es ist aber zu fragen: Hat uns der Exeget Luther, der Psalm 2 so und nicht anders auslegte, wirklich nichts mehr zu sagen? Vielleicht kann er uns doch Wegweisung geben, wenn wir von der am Anfang skizzierten religionsgeschichtlichen Deutung

68 WA 40 II, 192

des Psalms zu einem theologischen, d. h. christozentrischen Verständnis kommen wollen. Das bleibt gewiß bestehen: Die Art und Weise, wie Luther den zweiten Psalm messianisch-christologisch deutete, ist für uns abgetan. Wir können geradezu formulieren: Der Luther, der die Scheidung der zwei Regimente so stark betonte, für den die theologia crucis das entscheidende Vorzeichen aller rechten Theologie überhaupt bildete, macht uns die herkömmliche christologische Deutung gerade unmöglich. Hier steht gleichsam der Reformator Luther gegen den in den Vorstellungen und Auslegungsmethoden seiner Zeit befangenen Exegeten Luther! Der Reformator ruft uns weg von seiner eigenen Exegese. Wir haben ja gesehen, in welche Schwierigkeiten er mit seiner christologischen Deutung kommt, wenn er den Wortsinn des Psalms berücksichtigen will. Die verschiedenen Wege, die er gegangen ist, um diesen Schwierigkeiten auszuweichen — sie laufen alle darauf hinaus, daß der Wortsinn des Psalms nicht zu seinem Recht kommt —, sind uns versperrt, weil wir uns an den sensus literalis unbedingt gebunden wissen. Nun zeigen uns aber gerade die entscheidenden Sätze der theologia crucis und der Zwei-Regimente-Lehre, daß Ernstnehmen des Wortsinnes unseres Psalms und die christologische Deutung einander ausschließen. Der König Israels, wie ihn der Psalm beschreibt, ist ein König, dem Jahwe Macht geben wird, sich alle Völker mit Gewalt untertan zu machen. So sieht die Hoffnung des Psalmdichters aus. Die theologia crucis aber, die Lehre von den beiden Regimenten sagt uns, daß Jesus Christus solche Hoffnung auf gar keinen Fall erfüllt hat: Sein Reich ist kein imperium, sondern ein dominium; Christus herrscht nicht mit Gewalt und den Mitteln der Politik, sondern durch Dienen und Leiden. Die Erwartung des Psalmdichters, daß sich an dem von ihm gepriesenen Könige das Heilswirken Jahwes auf großartige Weise kundtun werde, und die angebliche Erfüllung dieser Hoffnung durch das Kommen Jesu Christi haben für den, der von der Wahrheit der theologia crucis weiß, nichts miteinander gemein. Jener Luther, der Christi Reich als das Reich des Wortes, des Evangeliums beschreibt und es damit von den Reichen dieser Welt, die unter dem Vorzeichen des Gesetzes stehen, scheidet, ruft uns weg von der christologischen Deutung des Psalms, weil diese nun, nimmt sie den Wortsinn des Psalmes ernst, nicht mehr anders könnte, als „illa pestilens mixtura utriusque Regni“ durchzuführen, d. h. Christi Reich des Kreuzes zu einem Reiche der Gewalt zu machen.

Wir lassen uns von dem Reformator Luther wegrufen von einer christologischen Deutung des Psalms. Wir lassen uns von dem Exegeten Luther hinführen zu einer christozentrischen Auslegung. Wie muß eine solche aussehen? Sie wird davon auszugehen haben, daß jene Hoffnungen des Mannes aus Israel, die er an die

Thronbesteigung seines Königs knüpfte, zwar sehr irdisch-fleischliche Hoffnungen sind, die durch das Kommen Jesu Christi endgültig unter das Gericht gestellt sind. Sie wird aber zugleich darauf hinweisen, daß diese Hoffnungen ihre Wurzel haben in dem Wissen um die große Verheißung Gottes an Israel — Luther erinnert nicht zu Unrecht immer wieder an die große Verheißung des ersten Gebots! —, daß er der Gott dieses Volkes sein wolle, daß er darum die Geschichte dieses Volkes zum Heil führen werde. Diese Verheißung aber ist eingelöst in jenem Jesus Christus. So wird die christozentrische Auslegung des Psalms 2 aufzeigen, daß Gott sein großes Ja zu der Hoffnung Israels gesagt hat, weil er diesem Israel einst seine Verheißung gab, daß dieses Ja aber keineswegs ein Ja zu den einzelnen Ausprägungen dieser Hoffnung bedeutet, wie wir sie in Israel, u. a. auch in unserem Psalm, beobachten können. So wird die christozentrische Auslegung uns, die Christen, die immer noch auf dem Wege sind, diesem Manne aus Israel, der Psalm 2 dichtete, an die Seite stellen, insofern und weil er ein Hoffender ist, der an die Einlösung der göttlichen Verheißung glaubt; sie wird uns aber zugleich vor der Art, in der sich seine Hoffnung ausprägt, zu warnen haben, weil diese Erwartungen sich in Christus nicht nur nicht erfüllt haben, sondern in ihm abgetan und gerichtet sind[69].

---

69 Ich möchte also den Abstand, der uns von der neutestamentlichen Auslegung trennt, die auch diejenige Luthers ist, der christologischen, noch ein wenig stärker betonen, als es der verehrte Jubilar, dem diese Ausführungen gewidmet sind, in seinem Buche „Die christliche Wahrheit" I, 250 f. tut, wo er an Psalm 2 beispielhaft unseren Abstand und unsere Nähe zum Alten Testament aufzeigt. Von dieser verhältnismäßig geringen Differenz abgesehen kann ich dem dort Ausgeführten nur dankbar zustimmen. Dieser Dank ist um so größer, als sich die Dogmatiken unserer Tage, was die theologische Beurteilung des Alten Testaments angeht, sonst nicht durch allzu große Klarheit auszeichnen, sondern die Grenze zwischen dem Alten Testament und uns entweder verwischen oder überbetonen und dadurch den Alttestamentler, der seine Arbeit dem Ganzen der christlichen Theologie einordnen möchte, im Stich lassen. Hier bildet Althaus' Dogmatik eine rühmliche Ausnahme.

Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes

Von Hayo Gerdes, Gelliehausen/Göttingen

Die Lehre vom Geist ist der Punkt in Luthers Theologie, der noch am wenigsten geklärt ist und an dem wegen des Widerspruchs zwischen der Lutherinterpretation Holls und seiner Schule und der der Dialektiker die Lutherforschung am dringendsten der Weiterführung bedarf. Es ist deshalb besonders dankenswert, daß Regin Prenter sich in einer umfangreichen Studie diesen Fragen gewidmet hat und sein Werk nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt[1].

Durch seine Geschlossenheit und Kraft wird das Buch Prenters zweifellos auch in Deutschland Eindruck machen. Um darum der Gefahr zu begegnen, daß seine Deutungen unbesehen übernommen werden, sei hier über eine bloße Besprechung hinausgegangen und dem referierenden Teil eine kritische Betrachtung beigefügt. Der Verfasser selber wird nicht verkennen, daß durch diese grundsätzliche Auseinandersetzung ihm und seiner Arbeit mehr Gewicht beigelegt wird, als wenn man über sie nur knapp berichtete.

Zur Übersicht sei im voraus die Einteilung Prenters mitgeteilt:

1. Teil

Luthers Zeugnis vom Geist vor dem Kampf mit den Schwärmern.

I. Das Werk des Heiligen Geistes
II. Die Werkzeuge des Heiligen Geistes
III. Die Person des Heiligen Geistes

2. Teil

Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf gegen die Schwärmer.

IV. Die Kontinuität in Luthers Zeugnis vom Geist
V. Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf mit den Schwärmern

I.

Das Schlagwort, welches in diesem Buch geradezu eingehämmert wird und welches das Eigentümliche an Luthers Lehre vom Geist erschöpfend bezeichnen soll, heißt „Offenbarungsrealismus". Es ist damit gemeint die reale Gegenwart des Gei-

1 Regin Prenter: Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. München: Kaiser 1954. 395 S. Gr.8°. Brosch. 14,50; Lw. 17,50 DM.

stes, der den Menschen in der Anfechtung mit dem gekreuzigten Christus konform macht, indem er mit unaussprechlichem Seufzen für ihn eintritt, und der mit dem neuen Leben des Glaubens und der Liebe den Auferstandenen in den Gläubigen gegenwärtig sein läßt.

Dieser lutherische „Offenbarungsrealismus "wird dann von Prenter gegen jede noch so „geläuterte Art idealen menschlichen Strebens" ins Feld geführt. Dazu gehört zunächst der augustinisch-mittelalterliche „Caritas-Idealismus". Voraussetzung seiner sei die Vorstellung, „daß Gottes Geist und der Geist des Menschen beide *Geist* sind, daß darum in der Natur des Menschen selber ein Zug zum Geistlichen vorhanden ist, dessen Läuterung und Vollendung Aufgabe der Gnade ist".

Bei Luther steht aber nach Prenter die Sache so, daß der *ganze* Mensch Fleisch ist, soweit er Gottes Geist nicht hat. Deshalb gibt es keinen von der Gnade unterstützten Kampf des höheren Vermögens im Menschen gegen das niedere; sondern der Heilige Geist, der real gegenwärtige Gott, kämpft für uns gegen alles, was unser ist. Gott ist nicht das ferne Ziel, dem wir uns mit Hilfe der Gnade entgegenkämpfen, sondern „Gottes reale Gegenwart selbst ist die Gnade" (S. 30).

Luther kann wohl wie Augustin von der durch den Heiligen Geist „eingegossenen Liebe" reden, aber diese beginnt bei ihm mit dem Selbsthaß und der Selbstverdammung. Sie führt den Menschen in die Qualen der Anfechtung und der Hölle und macht ihn so mit dem gekreuzigten Christus konform. Gott entblößt den Menschen von allem, was er an innerem und äußerem Reichtum besitzt, und macht ihn ganz ratlos. Dann erst kann der Heilige Geist als Fürsprecher und Tröster in der Finsternis der Anfechtung erscheinen. D. h. „es ist von Luther mit unerschütterlicher Strenge festgehalten worden, daß außer Gottes eigener Person in der Anfechtung *alles* auf der Seite des Zornes gegen den Sünder steht".

Was nun auf der Seite des Zorns steht, ist nach Prenter überraschend umfassend. Es ist natürlich „alles idealistische Streben nach dem höchsten Gut". Es gehört aber auch dazu das ganze Seelenleben des Menschen. „Selbstverständlich stellt auch Luther sich die psychologischen Phänomene als von Gott gewirkt vor. Aber diese allgemeine Kausalität, die selbstverständlich auch den religionspsychologischen Bereich einschließen muß, ist nicht dasselbe wie das Werk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist für Luther etwas anderes und mehr als ein Synonym für Gottes alleiniges Wirken auf dem Gebiet des religiösen Seelenlebens" (S. 35).

Das Wirken des Heiligen Geistes schließt nach Prenter auch jede Imitatio-Frömmigkeit aus. „Alle Imitatio Christi ist Ausdruck menschlichen Strebens. Alles menschliche Streben aber und alle menschliche Stärke gehört zum Fleisch, d. h. es sucht des Menschen eigenes Ich. Und wer, um fromm zu werden, danach strebt,

Christus ähnlich zu werden, wird ihm niemals ähnlich, denn Christus war kein Streber" (S. 63). Wo Christus Beispiel bleibt, da ist er nur der ferne Christus der Geschichte, der historische und gedachte Christus, der keine erlösende Wirklichkeit ist. Das Werk des Geistes aber ist es, zwischen Christus und Christus zu unterscheiden und den wahren Christus, den Christus des Glaubens und der Konformität gegenwärtig zu machen. Denn „der Unterschied zwischen dem wirklichen und dem bloß imitierten Glauben, zwischen dem wirklich gegenwärtigen Christus und dem bloß historischen und gedachten Christus ist ein Unterschied, der sich auf keine Weise psychologisch oder sonstwie erfahrungsmäßig nachweisen läßt ... Der Heilige Geist allein setzt ihn durch seine Gegenwart. Das ist das, was Luther mit dem Begriff ‚Erfahrung' ausdrückt" (S. 66 f.).

Damit kommt Prenter auf die Frage nach dem Heiligen Geist und der Christuserfahrung, der er einen eigenen Abschnitt widmet: Die „Erfahrung" des Glaubens ist allein das Werk des Heiligen Geistes, d. h. sie besteht darin, daß die Fürbitte des Geistes in der Anfechtung „in unaussprechlichen Seufzern beweist, wie der Christus, dem wir in diesem Seufzen gleichgestaltet werden und zu dem wir hinfliehen, eine Wirklichkeit ist und kein Traum" (S. 68).

Diese „Erfahrung" ist aber von jeder feststellbaren psychischen Qualität fundamental verschieden. „Für die nur psychologische Beschreibung besteht nämlich kein Unterschied zwischen dem wirklichen und dem gemalten Glauben, dem wirklichen neuen Leben und der imitatio" (S. 71). Was den Unterschied ausmacht, nämlich die reale Gegenwart des Heiligen Geistes, ist der psychologischen Betrachtung überhaupt nicht zugänglich, sondern nur der „Erfahrung".

Die „Erfahrung " des Glaubens ist also nach Prenter praktisch ein Synonym für den „realen göttlichen Offenbarungsbereich", in dem allein Christus als erlösende Wirklichkeit gegenwärtig sein kann, der von dem Christus als Idee eben überhaupt nicht anders als nur durch die Gegenwart des Geistes unterschieden werden kann.

In einem weiteren, umfangreichen Abschnitt beschäftigt sich Prenter mit der Frage nach dem Heiligen Geist und der „realen Frömmigkeit". Nach Prenter ist bei Luther die reale Frömmigkeit immer zweideutig. „Sie kann in jedem Augenblick Äußerung entweder des Geistes oder des Fleisches sein, je nachdem, ob des Menschen Person in dem betreffenden Augenblick Geist oder Fleisch ist" (S. 79). Wenn Luther von einem Fortschritt in der Heiligung redet, so kann er also nicht ein Wachstum in der realen Frömmigkeit meinen, sondern es ist die Annäherung an die Auferstehung, in welcher der Mensch ganz Geist und sein neuer Mensch, der nur Christi fremde Gerechtigkeit hat, die einzige übriggebliebene Möglichkeit ist. Eine „reale Gerechtigkeit" läßt sich nach Prenter überhaupt nicht in Luthers Ge-

samtdenken einfügen. Es kämpft mit der Sünde nicht eine vermeintliche „reale" Frömmigkeit, sondern allein Gottes Gabe (donum), die nie unser Eigentum werden kann, die fremde Gerechtigkeit, an die sich der Christusglaube klammert. Der „Fortschritt" bedeutet nichts anderes als den immer neuen Anfang und das ständig wiederholte Hinfliehen zu Christi Gerechtigkeit.

In dies System ist nun die reale Frömmigkeit so eingeordnet, daß sie allein durch die Gegenwart des Geistes qualifiziert wird. „Außerhalb des Bereiches des Geistes ist alle Frömmigkeit nur eine Aktivität des Menschen selber, sie ist ... ein hochmütiger Versuch des Menschen, sich vor Gott zu behaupten. Innerhalb des Bereichs des Geistes dagegen ist die gleiche reale Frömmigkeit eine Aktivität des lebendigen Christus selber, der sowohl die Bewegung des Glaubens zu ihm hin als auch die der Liebe von ihm her wirkt und leitet" (S. 103).

Daß Luther irgendeine Kausalität des Heiligen Geistes in Hinsicht auf die reale Frömmigkeit kenne, wird von Prenter schlechterdings geleugnet. „Wenn Luther trotzdem kausal klingende Ausdrücke verwendet, um das Verhältnis des Geistes zum neuen Leben zu beschreiben, ... so müssen diese Ausdrücke uneigentlich und bildlich verstanden werden, als Ausdruck für den Tatbestand, daß die als ‚Wirkungen' des Geistes beschriebenen Vorgänge sich im Bereich des Geistes zeigen" (S. 103).

Zwar wird der Sünder mit der Annahme durch Gott zugleich als Gottes Werkzeug gebraucht — Prenter betont das, um, wie er sagt, die „Abstraktionen der rein forensischen Rechtfertigungslehre" zu vermeiden —, aber das ist so zu verstehen, „daß unser *ganzes* reales Ich mit seinen guten und seinen schlechten Seiten durch die Verweisung an Christi fremde Gerechtigkeit als unsere einzige Zuflucht und an die Not unseres Nächsten als unsere Aufgabe völlig losgerissen wird von der unaufhörlichen, selbstsüchtigen Beschäftigung mit uns selber und unserm eigenen zeitlichen und ewigen Vorteil und statt dessen einen nützlicheren Auftrag erhält". Die Austreibung der Sünde bedeutet dagegen nicht „das ständige Wachstum des guten Teils unsers realen Ich, während der schlechte dementsprechend abnimmt" (S. 105).

In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich Prenter mit den Werkzeugen des Geistes, Wort und Sakrament: Christus, der fleischgewordene Logos, kann nur durch das äußere Wort zu uns kommen. „Aber wir werden an es nicht als an einen garantierten Besitz verwiesen, sondern als an den Ort, wo wir darauf warten sollen, daß hier der Geist Christus für uns zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit machen wird. Ohne das Werk des Geistes ist das Wort gewiß immer noch das Wort, das von Jesus Christus handelt, aber nicht das Wort, das ihn uns schenkt" (S. 112). Christus ist dann nur rein historisch verstanden, und das Evangelium wird zu einer bloßen Be-

schreibung vergangener Ereignisse. Christus ist nicht mehr reale Gegenwart, sondern wird zum Christusideal.

Darin, daß Christus als der Inhalt des Wortes durch den Heiligen Geist dem Einzelnen als Gabe geschenkt wird, sieht Prenter den sakramentalen Charakter des äußeren Wortes. Wo dies sakramentale Wort fehlt, wird der Mensch mit sich selber, seinen eigenen Erinnerungen und Gedanken allein gelassen. Das sakramentale Wort macht aber Christus nur als den Christus des Glaubens real gegenwärtig. D. h. „es macht alle Versuche zunichte, den gegenwärtigen Christus in Erfahrung und Gefühl zu begreifen, alle Versuche, ihn mehr oder weniger mit einem ‚Christusleben' in uns zu identifizieren... Das lebendige Wort ist als Wort Verhüllung, es bringt nur den Christus, der verborgen ist, den Christus des Glaubens, der Botschaft und der fremden Gerechtigkeit" (S. 124), der nur dadurch ergriffen werden kann, daß der Botschaft von ihm Vertrauen geschenkt wird.

Weil das Wort der Verkündigung sakramentalen Charakter hat — es verkündigt die Erfüllung der Verheißung —, deswegen ist auch die Predigt nur unter den Zeichen möglich, die Gott selbst für die Erfüllung seiner Verheißung gegeben hat, Taufe und Abendmahl. (Die Sakramentsferne des modernen Protestantismus führt Prenter in diesem Zusammenhang darauf zurück, daß hier Christi Gegenwart im Wort nicht real, sondern nur ideell gedacht wird). Den bei Luther „zuweilen vorkommenden Gedanken", das Wort sei mehr als das Zeichen, tut endlich Prenter damit ab, daß Luther hier nur auf überlieferte mittelalterliche Gedanken hinweise.

Im letzten Kapitel seines grundlegenden Teils behandelt Prenter das Verhältnis Luthers zur überlieferten Dreieinigkeitslehre. Er will versuchen, diese Lehre „so ernst zu nehmen, wie Luther sie offenbar selbst genommen hat". Zwei Punkte werden nach Prenter in Luthers Trinitätslehre besonders betont: Einmal das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes, das durch den Realismus in Luthers Verständnis vom Wirken des Geistes gefordert wird. Zum andern Luthers Antimodalismus. „Wenn Christus und der Geist nicht unterschieden werden, ist es unmöglich, zwischen dem Christus des Gesetzes und dem des Evangeliums, zwischen Christus als Idee und Christus als erlösender Wirklichkeit zu unterscheiden" (S. 185). Es würde dann „das Verhältnis zu Jesus Christus nur möglich als Verhältnis zu seinem historischen Bild, zu seiner Idee oder zu einer im Erlebnis der Mystik ergriffenen Christuskraft" (S. 186). Nach Prenter steht Luther hier „zusammen mit dem Neuen Testament und der alten Kirche im Gegensatz zum Neuprotestantismus, der nur von einem Verhältnis zum Bilde oder zur Idee Jesu weiß, aber außerdem auch zu der Orthodoxie, für die der historische Jesus in erster Linie Inhalt einer richtigen Lehre von einer objektiven, in foro coeli vollzogenen Satisfaktion wurde" (S. 186 f.).

Im zweiten Teil seines Werks versucht Prenter zu zeigen, daß es in Luthers Lehre vom Geist auch mit der Wendung gegen die Schwärmer keinen Bruch gibt. Der schon vom jungen Luther durchgeführte „Offenbarungsrealismus" wird in seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern lediglich vertieft und zu strenger Ausschließlichkeit entwickelt:

„Durch die Gegenwart des Geistes als Majestät im Gesetz wird die Gegenwart des erniedrigten und in der Anfechtung und im Tode gegen die Mächte des Verderbens kämpfenden Christus vermittelt, und wir werden dadurch in der Buße realiter mit ihm konform gemacht. Durch die Gegenwart des Geistes im Wort des Evangeliums wird die Gegenwart des siegreichen auferstandenen Christus vermittelt, und wir werden im Glauben realiter mit ihm konform gemacht" (S. 223). In diesem Gedanken an den Geist, der Christus zu dem macht, der alles in unserm Leben bestimmt, in unserer Anfechtung und unserm Tod, in unserer Auferweckung und unserm Leben, liegt nach Prenter Luthers *ganzes* Verständnis des christlichen Glaubens beschlossen.

Auch das Problem von Rechtfertigung, Heiligung und realer Frömmigkeit erfährt nach Prenter in Luthers Kampf gegen die Schwärmer eine endgültige Klärung: „Rechtfertigung und Heiligung sind nicht als zwei verschiedene psychologische Prozesse zu betrachten, zwischen denen es eine so oder so geartete, rational durchsichtige Verbindung zu finden gilt" (S. 227). Sondern es sind die beiden Aspekte der realen Gegenwart Christi. Auf der einen Seite ist diese anzusprechen als Vergebung der Sünden, „weil Christus die noch vorhandene Sünde nicht zurechnet". Auf der andern Seite aber als Austreibung der Sünde, „weil die nicht zugerechnete Sünde zum Tode verurteilt ist" und „einer verschwindenden Welt" angehört (S. 229).

„Rechtfertigung heißt: Gott ist im Geist *jetzt* kämpfend bei uns gegenwärtig ... Heiligung aber heißt: Gott bleibt im Geist auch für die *Zukunft* kämpfend bei uns gegenwärtig, mitten in der endgültigen Vernichtung der Sünde und des Todes" (S. 230).

Die Werke, welche nach Prenter der Gerechtfertigte tut, sind die Werke des Berufs, in denen wir von Gott im Rahmen seines umfassenden heilsgeschichtlich-eschatologischen Wirkens „benutzt" werden, „ohne daß danach gefragt wird, wie weit wir selbst besser geworden sind". Nach außen hin lassen sich diese Werke von gewöhnlichen menschlichen Taten überhaupt nicht unterscheiden. Zu Früchten des Geistes werden sie allein dadurch, daß sie im „Bereich des Geistes" geschehen.

Bevor Prenter auch hier zu den Werkzeugen des Geistes übergeht, betont er zusammenfassend, daß das Werk des Geistes bei Luther durchaus im Rahmen des heilsgeschichtlich-eschatologischen Handelns Gottes zu verstehen ist. D. h. auch

die Vergebung der Sünden wird von Luther nicht „als etwas gesehen, was nötig wäre, um dem beunruhigten religiösen Gemüt ‚Frieden' zu geben", sondern die Vergebung ist selbst eine „eschatologische Realität", und sie „stellt das organische Bindeglied dar zwischen der Kirche und der Eschatologie im engeren Sinne" (S. 243 f.).

Das Verhältnis des Geistes zu seinen Werkzeugen, äußerem Wort und Sakrament, hat bekanntlich in Luthers Kampf mit den Schwärmern eine hervorragende Rolle gespielt. Ihm widmet Prenter das umfangreiche letzte Kapitel seines Werkes.

Der Grundunterschied zwischen Luther und den Schwärmern ist der der Heilsordnung. Gott selbst hat „die Ordnung gesetzt, daß die äußeren ‚Stücke' zuerst kommen sollen und die inneren danach und vermittels der äußeren. Diese Ordnung stellen die Schwärmer auf den Kopf" (S. 248). Sie ist aber nicht eine von Gott willkürlich gesetzte, zufällige Tatsache. In ihr drückt sich vielmehr Luthers „Gesamtschau vom Werk des Geistes" aus, „die Richtung der theozentrischen Perspektive . . . vom Himmel zur Erde, von Gott zu seinem Geschöpf". Die Schwärmer dagegen „lehren nicht, wie der Geist zu uns kommt, sondern wie wir zum Geist kommen sollen", und „von hier aus muß man auch die Gleichgültigkeit der Schwärmer gegenüber dem äußeren Wort und den Sakramenten verstehen". Sie sind ja „die Brücke oder die Leiter, auf der der Geist zu uns herabsteigt" (S. 253).

Nach Prenter hat der Heilige Geist bei Luther sogar „eine besondere Affinität . . . zum Äußerlichen und Sichtbaren als der Gottes persönliche Gegenwart verdekkenden Hülle" (S. 271). Denn die von Gott erwählten äußeren Zeichen der Sakramente versperren uns in ihrer Armut und Unansehnlichkeit alle eigenen Wege zu Gott und lassen nur den „unerklärlichen eigenen Weg Gottes zu uns offen".

(In diesem Sinne sind die „Offenbarungszeichen" Gottes auch öffentlich, insofern sie jeden privaten Heilsweg der Gesetzesfrömmigkeit ausschließen. „Das Offenbarungszeichen ist ein *kirchliches* Zeichen".)

Von hier aus fällt nun ein Licht auf das sakramentale Verständnis auch der Predigt, das Prenter bei Luther findet. Auch das Predigtwort ist als äußerliches Wort ein von Gott zufällig gewähltes Offenbarungszeichen. Es „ist äußerlich gesehen von andern Menschenworten nicht verschieden. Deswegen muß es uns — von Gott selber — gesagt werden, daß es Gottes Wort ist" (S. 261). Das aber geschieht durch Gottes „klaren Befehl", mit dem er das Predigtamt stiftet, ebenso wie Taufe und Abendmahl diesen Befehl haben. Auch Christus selbst ist in diesem Sinne „Offenbarungszeichen". „Christi Menschsein bedarf des Wortes, durch das es gegen alles andere Menschsein abgegrenzt wird", und darum setzt bei Luther der Begriff „Christi Menschsein" das Bekenntnis zu seiner Gottheit voraus. Am stärksten

tritt das in Luthers Abendmahlslehre hervor, weil die Substanz des Abendmahls, Christi Leib und Blut, Christi menschliche Natur ist.

Von daher erklärt dann Prenter auch Luthers entschiedenes Festhalten an der Realpräsenz: Das Werk des Geistes besteht darin, „die Wirklichkeit des *leiblich inkarnierten* Christus zu vermitteln". „Wo man um den Deus incarnatus weiß, da ist ja der idealistische Gegensatz zwischen der ‚höheren' geistigen und der ‚niedrigeren' leiblichen Natur *für immer* aufgehoben" (S. 270 f.). Aus diesem Grunde gibt es bei Luther keine geistliche Wirkung des Abendmahls, die nicht ihre Entsprechung im Leiblichen hat. Nach Prenter ist es bei Luther so, „daß ein Genuß des Abendmahls, der nicht die gewisse Hoffnung auf eine leibliche Wirkung desselben enthält, überhaupt kein geistlicher Genuß des Abendmahls ist" (S. 274).

Man hat „die Vergebung der Sünden noch nicht verstanden, solange der leibliche Segen noch außer acht gelassen wird". Denn die Vergebung der Sünden besteht darin, daß Gott sich zu uns in unserm ganzen tatsächlichen Elend herabbeugt. Wenn man aber vom Leib, vom „Madensack" abstrahiert, so „hat man auch den *Sündenbegriff spiritualisiert* und die Gemeinschaft Gottes mit uns kommt nun nicht mehr auf der *tiefsten* Ebene der Sünde zustande" (S. 281 f.). Ohne den Glauben an die leibliche Frucht des Abendmahls kann man nach Prenter „die Tiefe des lutherischen Sündenbegriffs nicht verstehen". Deshalb wird auch „erst im Zusammenhang mit der Aufrichtung des Leibes ... die Tiefendimension in der Vergebung der Sünden sichtbar" (S. 282).

Im Schlußabschnitt betont dann Prenter noch einmal, daß Luthers Zeugnis vom Geist mit besonderer Klarheit hervortritt in seiner Lehre vom geistlichen Fleisch als der Substanz des Abendmahls, das nicht nur der Seele Speise gibt, sondern auch den Madensack zum ewigen Leben nährt. „Die Verzweiflung der Anfechtung und die Schande des Madensacks — diese beiden Stätten, wo der Geist wirkt, zeigen den Realismus in Luthers Verständnis des Geistes. Der Geist ist wirklich im *Niedrigen* gegenwärtig", um auf diese Weise „dem Menschen das Steuer aus der Hand" zu nehmen (S. 297). Zum Schluß fragt Prenter nach dem Verhältnis der dargestellten Lehre vom Geist zur heiligen Schrift und stellt fest, daß Luther deren „noch stärkeren Realismus" besser verstanden habe als Orthodoxie, Pietismus oder Rationalismus, vor allem im Gegensatz zu der imposanten, ausbalancierten Synthese von Gottes Geist und Menschengeist im Katholizismus. (Hier findet Prenter den eigentlichen Gegensatz des Protestantismus gegen die Papstkirche). Er fordert dazu auf, den Konfessionalismus zu verlassen, für den das „Erbe" an Stelle der Schrift zur Autorität geworden ist, und statt dessen die eine Aufgabe zu ergreifen, welche die reformatorische Tradition uns stellt, nämlich „die kritische Frage nach der Schrift

und nach dem Verhältnis unserer Lehre zu ihr wachzuhalten". Denn „wirklich evangelische Theologie hat nur eine Autorität, das Zeugnis der Schrift" (300).

II.

Vergleicht man die Aussagen Prenters über das Werk des Geistes mit denen Luthers, so fällt zunächst auf, daß sich der Geist dort fast ganz in Negationen und Abgrenzungen erschöpft. Bei Luther aber spielen diese neben der Schilderung des Reichtums und der vielfältigen Wirkung des Geistes eine untergeordnete Rolle. Unübersehbar deutlich wird das allerdings erst in den Schriften nach 1517, besonders in den Operationes in Psalmos und in der Kirchenpostille. So steht bei Luther die Anfechtung nicht so ausschließlich im Mittelpunkt des Christenlebens, wie Prenter annimmt. Luther kennt später sogar einen echten Glauben, dem die eigentlich schweren Anfechtungen erspart bleiben. Er versteht sie als besondere Geistesgaben, welche etwa eine besondere geistliche Vollmacht der Verkündigung wirken. Auch benutzt Luther nicht wie Prenter die paulinische Unterscheidung von Geist und Fleisch dazu, jeden Unterschied zwischen höherem und niederem Vermögen des Menschen zu nivellieren. Er unterscheidet da genauer und sagt z. B. in einer so bekannten Schrift wie der Auslegung des Magnificat, daß der Geist des Menschen der Natur nach „das höchste, tiefste, edelste Teil des Menschen ist, damit er geschickt ist, unbegreiflich, unsichtige, ewige Ding zu fassen. Und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnet" (WA VII, 550).

Was das Streben nach dem höchsten Gut und die Imitatio Christi anlangt, so kann man bei Luther zahlreiche Aussagen finden, die man nach der Lektüre von Prenter bei ihm nicht vermuten sollte. Er ist darin offensichtlich ganz unbefangen und fürchtet sich nicht vor Mißdeutungen, obwohl die „werkliche" Imitatio-Frömmigkeit des Mittelalters für seine Zeit versuchlicher war als für uns. Luther schreibt etwa, daß die Werke Christi, mit denen er die Gebote Gottes erfüllt und die er uns durch den Glauben schenkt, uns zur Nachahmung (ad imitationem) bewegen (I, 364), oder in der Kirchenpostille: „Das ander Mal ist er (Christus) unser Exempel und Vorbild, daß wir ihm sollen folgen und ihm gleich werden, eben in der Tugend Kleid gehen, da er innen gehet" (X/1/II, 15). Oder, um ganz deutlich zu machen, daß Luther mit Exempel nicht eine Abstraktion meint, die man äußerlich nicht feststellen kann: „Sollten wir auch alle nach der Tauf so bald in Himmel genommen werden, wer wollt die andern bekehren und zu Gott bringen mit Worten und gutem Exempel?" (X/1/I, 110 f.)

Nach Prenter besteht die Glaubenserfahrung bei Luther in dem unaussprechlichen Seufzen des Geistes in der Anfechtung und ist der psychologischen Betrachtung

überhaupt nicht zugänglich. Luther ist auch hier weniger eng. Zwar widerstreitet die Erfahrung des Glaubens und Geistes dem „natürlichen Licht" des Menschen, aber sie ist dennoch eine psychische Wirklichkeit, die sich machtvoll zu fühlen gibt und gerade durch die Gewalt, mit der sie die Widerstände überwindet, den Gläubigen die Gegenwart des Geistes schmecken und prüfen läßt. Luther wird nicht müde, die Unwiderstehlichkeit und die Notwendigkeit solchen Fühlens zu beschreiben: „Derselbige Friede überschwebt über alle Sinne, Vernunft und Verständnis. Das mußt du nicht also verstehen, daß ihn niemand fühlen noch empfinden möge, denn sollen wir mit Gott Friede haben, so müssen wir's je fühlen im Herzen und im Gewissen, wie kunnt sonst unser Herz und Sinn bewahrt werden durch ihn" (X/1/II, 186). „Es muß alles im Herzen empfunden werden, da fühlet das Gewissen im Glauben alle solch Sicherheit, Lust und Lieb in der Gerechtigkeit, die ein Kind an seiner Mutter und ein Mann an seiner neuen Braut finden mag" (X/1/I, 297). Die Anfechtungen sind für Luther nicht Grund und Bedingung der Glaubenserfahrung, sondern der Prüfstein, an der sie sich bewährt, und die Finsternis, die sie überschwebend immer wieder überwindet. Besonders deutlich ist das in folgendem Satz: „Also gehet es allezeit in dem christlichen Menschen, daß ihm Gott *nach* der Anfechtung, so er bestehet, so herzlich süß wird und so nahe und klärlich erkannt wird, daß der Mensch nit allein vergisset der Angst und Anfechtung, sondern auch Lust und Liebe gewinnet zu mehrer Anfechtung" (X/1/I, 612).

Freilich ist die Glaubenserfahrung bei Luther ein Fühlen, welches den ganzen Menschen hinnimmt und hinüberreißt und keinen Vorbehalt in Herz und Sinn mehr duldet, von dem aus diese Erfahrung als ein gesicherter und gegen andere Erfahrungen objektivierbarer Besitz erkannt werden kann. Der Gläubige besitzt nicht den Geist, sondern er wird von ihm besessen. Luther kann es eine Trunkenheit nennen (XIV, 111. 222 f.). Es ist der lebendige Wille selbst, das gelebte Leben (vita experimentalis), geistiges Licht des Verstandes (intellectualis lux mentis) und Flamme des Herzens (II, 499 f.). Oder in den Operationes in Psalmos: „Der Schmack des ewigen Lebens ist so mächtig, daß man zwar fühlt, wie man es aufs lieblichste habe, dennoch aber nicht sagen noch anzeigen kann, was es sei. Darum hier von dem reißenden Strom göttlicher Wonne geredet wird, Ps. 35, Sie werden trunken von den reichen Gütern deines Hauses, und du tränkest sie mit Wonne als mit einem Strom'" (V, 496).

Am weitesten entfernt sich Prenter von Luther in den Aussagen über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur „realen Frömmigkeit". Er findet bei Luther keinerlei Kausalität des Geistes im Verhältnis zum neuen Leben des Gläubigen. So etwas kann man nur behaupten, wenn man die Sätze Luthers, die das Gegenteil aussa-

gen, nicht lesen *will*. Es ist ja gerade Luthers Pathos, daß die Frömmigkeit, die der Geist in den Seinen wirkt, etwas Besseres ist als die erzwungenen Werke der Gesetzesfrömmigkeit. Das widerspricht durchaus nicht der Tatsache, daß die Heiligung erst in der Ewigkeit ihr Ziel erreicht und daß die durch den Geist gewirkte reale Frömmigkeit das Selbsturteil und die pharisäische Selbstzufriedenheit nicht verträgt. Vom Ziel her gesehen bleibt der Gläubige stets Sünder und ist allein in der Gnade Christi geborgen. Aber Luther kann dennoch sagen, daß die Früchte unsers Geistes die Erfüllung der 10 Gebote Gottes seien, und weiter: „Ich kann aber aus Gottes Gnade viele Frücht des Geistes bei den unsern anzeigen und wollte auch noch wohl meine Person allein, die die geringste und sündlichste ist, entgegensetzen allen Früchten des allstädtischen Geistes, wenn's Rühmens gelten sollte, wie hoch er auch mein Leben tadelt" (XV, 217 f.). Diese Art Aussagen findet sich in Luthers Schriften die Fülle. Daraus nur zwei Beispiele: „Stelle dir nur das Leben des Christen nicht als einen Stillstand und Ruhe vor, sondern als einen Übergang und Fortschritt von den Lastern zur Tugend, von einer Klarheit in die andere, von einer Tugend zur andern" (II, 536). „Je fester aber jemand glaubt, je fleißiger und williger er ist, seinem Nächsten zu helfen; also treibt der Glaube die Liebe und Liebe mehret den Glauben" (X/1/I, 100).

Von diesen Stellen aus müssen auch Luthers Aussagen darüber verstanden werden, daß wir gute Werke in unserm Beruf tun. Er will damit nicht dem Wirken des Geistes und der „Freudigkeit" eines guten Herzens Grenzen setzen, sondern er wendet sich damit einfach gegen den Wahn, als ob durch Änderung des Standes, durch äußerlichen Schein, etwa durch das Mönchtum, ein Mensch gerecht werden könnte: „(Das Evangelium) wandelt doch weder Zeit, Stätt, Person, noch Alter, sondern allein das Herz" (X/1/I, 216). Oder: „ . . . der Glaub wandelt die Person und macht ein Kind aus dem Feind, so heimlich, daß auch die äußerliche Werk, Stand und Wandel bleiben, wo es nit von Natur bös Werk sin, wie oft gesagt ist" (X/1/I, 228).

Die Mißdeutungen Luthers, die sich bei Prenter finden, sind freilich durchweg nicht der Art, daß sie den Aussagen Luthers geradenwegs widersprächen. Auch für die Seite des Geisteswirkens, nach welcher der Heilige Geist alle menschliche Höhe zunichte macht, findet man bei Luther Belege genug. Aber darin erschöpft sich das Werk des Geistes nicht, wie es bei Prenter fast den Anschein hat. Es fehlt bei ihm die klare Einsicht in den Quellpunkt allen Geisteswirkens, von dem her die Werke des Geistes erst ihren Sinn und ihren rechten Platz empfangen. Es genügt nicht, daß man da das Schlagwort „Offenbarungsrealismus" einführt und dann das Werk des Geistes mehr oder weniger dekretiert.

Luther gibt ja doch für das Wirken des Geistes und dessen Zusammenhang mit dem Glauben und der Liebe eine gedankentiefe Lehre, die von kristallener Klarheit ist. Davon ist aber bei Prenter nicht viel zu finden. Was soll man davon halten, wenn er in Luthers „Lehre von der leiblichen Frucht des Abendmahls" vom „ungebrochenen heilsgeschichtlich-eschatologischen Handeln Gottes aus" „einen besonders guten Sinn" findet?

Es fehlt bei Prenter vor allem die Freiheit, mit der Luther etwa auch die Imitatio Christi oder die reale Frömmigkeit dem Wirken des Geistes dienstbar machen kann. Denn das ist bei ihm die erste und vorzügliche Geistesfrucht, daß der Geist freie Herzen und Gewissen macht: „Das göttlich Licht und Wahrheit hat die Natur, daß es die Gewissen aufrichtet, die Herzen tröstet und freien Geist macht" (X/1/I, 709 f.). Den Geist der Freiheit, den das Evangelium gibt, setzt Luther dem knechtischen und furchtsamen Geist des geängsteten Gewissens entgegen, den Gesetz und Menschenlehre geben. Der Glaube und das Vertrauen auf Gottes unendliche Barmherzigkeit und Güte reißen Herz und Gewissen aus der Furcht und Traurigkeit, aus Werkerei und Knechtsdienst heraus und bringen so den heiligen Geist, den Geist der Freiheit, mit sich, „gleich wie der Sonne Glanz natürlich die Hitze mit sich bringt" (X/1/I,101).

Dieser Geist macht dann die Herzen weit, bringt mit sich Ruhe, Genügen und Frieden, vertreibt den Überdruß und schenkt „ein gut, fröhlich, sicher, unerschrokken, selig Gewissen" (X/1/II, 43). Damit sind die Gläubigen frei aus dem Kerker des Gesetzes, ihr Herz tanzet vor Freuden, und „es deucht sie alles das Beste sein, was ihn begegnet, aus Überfluß des fröhlichen Gewissens, das sie in Christo haben" (X/1/I, 91), denn es gibt keine Freude und keinen Frieden ohne ein reines, sicheres Gewissen (V, 119 f., 178 f.).

In der Kirchenpostille gibt Luther folgende Zusammenfassung seiner Lehre vom Empfang des Geistes: „Glaubest du aber, so ist's nit möglich, daß davon dein Herz nit sollt vor Freuden in Gott lachen, frei, sicher und mutig werden. Denn wie mag ein Herz traurig oder unlustig bleiben, das da nit zweifelt, Gott der sei ihm freundlich und halte sich gegen ihm als ein guter Freund, mit dem er sich als mit ihm selbst alles Dings wohl vermöge? Es muß solch Freud und Lust folgen; folget es aber nit, so ist gewißlich der Glaub noch nit recht da. Und das heißt der Apostel zu Galatern den Heiligen Geist empfangen in und durchs Evangelium; denn das Evangelium ist so ein lieblich Predigt von Gottes Gnaden und Süßigkeit, daß es den Heiligen Geist mit sich bringt im hören und predigen, gleich wie der Sonnen Glanz natürlich die Hitze mit sich bringt" (X/1/I, 101).

Mit diesem Verständnis vom Geistempfang aus dem Überwunden- und Hingerissenwerden durch Gottes Güte schließt Luther wie selbstverständlich jede Vorstellung aus von einer übernatürlichen, metaphysischen Kausalität des Geistes, die Prenter so ängstlich zu vermeiden sucht und der er mit seiner Lehre vom „realen Offenbarungsbereich des Geistes" im Grunde doch wieder verfällt. (Bei Prenter kommt das Wort „Gewissen" überhaupt nur zwei oder dreimal in Nebensätzen vor, während Luther noch 1531 schreibt: „Der Weg zum Himmel ist die Linie eines unteilbaren Punktes: des Gewissens" (XL/1, 21).

Aus dieser Freiheit des Gewissens und Fröhlichkeit des Herzens heraus kann dann Luther auch die Imitatio Christi und die „reale Frömmigkeit" dem Werk des Geistes ein- und unterordnen: „Wenn du nu also gläubest und fröhlich bist in Gott, deinem Herrn, lebest nu und bist satt in seiner Gnaden, hast, was du haben sollt — Was willtu nu auf Erden machen in diesem Leben? ... Ja, es lässet dich solch Lust und Lieb gegen Gott nit ruhen. Sondern du wirst hitzig und begierig zu tun alles, was du nur wüßtest, daran du solchem freundlichen, holdseligen Gott Lob, Ehre und Dank tätest; da ist kein Unterschied mehr der Werk, da sind alle Gebot aus, da ist kein Zwang noch Drang, eitel fröhlicher Wille und Lust wohlzutun" (X/1/I, 102).

So kann Luther ganz unbefangen von den guten Werken reden und aufs kräftigste zur Nachfolge Christi aufrufen. Er versteht eben die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht als abstraktes Prinzip, das man nur durch Negationen beschreiben kann, sondern er erfährt die Gnade Gottes als einen überschwenglichen, seligen Reichtum, der das Herz entbrennen macht und den Gedanken an ein Verdienst durch Werke überhaupt unmöglich werden läßt. Der Mensch ist ja doch „aller Gnaden satt". Und „derselb Geist macht das Herz durch sein Gnad willig und lustig zum Guten, daß der Mensch die Werk frei umsonst nur Gott zu Ehren tut; denn durch den Glauben und Geist ist er schon gerecht und selig, dahin ihn kein Werk mocht bringen" (X/1/I, 259). „So tut er das alles fröhlich, nicht daß er viel verdiene, sondern daß er gereinigt werde" (II, 563).

Aus der Freiheit und Freude von Herz und Gewissen im heiligen Geist erklärt und rechtfertigt Luther sogar die Lust des Gläubigen und auch der Schrift an schmuckvoller Rede und am allegorischen Spiel; denn in der „Freiheit und Freude des Geistes" „weiß ein Mensch alles, wagt alles und kann alles" (V, 499, 504).

So ist bei Luther der Grund und Quell alles Geisteswirkens die in Herz und Gewissen lebendig erfahrene Gottesgüte, die Wohltat, die mit Gewalt das Herz überwindet und anzündet (X/1/II, 184). Darin allein steht die Rechtfertigung aus Gnaden, die alle Werkerei ausschließt; darin, daß Gott und Mensch wie zwei gute

Freunde miteinander umgehen, denn „da ist kein Gesetz, kein Recht, kein Zwang, kein Not, sondern eitel Freiheit und Gunst, und geschieht doch alle Ding so reichlich, daß man sonst mit keinem Gesetz noch Zwang das hundertste Teil mocht fordern“ (X/1/II, 178). Das aber hat Prenter nicht gesehen.

III.

Der Grund für die Fehlinterpretationen Prenters an Luthers Lehre vom Geist scheint zweifach zu sein. Zuerst ist es ein methodischer. In seiner Einleitung gibt Prenter an, daß seine Arbeit „nicht historisch, sondern systematisch“ ist. Das soll heißen, er verzichtet auf eine genetische Betrachtungsweise und fragt nicht, „*woher* Luthers Gedanken stammen oder *wie* sie sich entwickelt haben“, sondern „lediglich, *was* Luther gedacht hat“. Prenter hofft, damit der Gefahr des Historikers zu entgehen, „Abhängigkeiten oder Entwicklungen zu behaupten, wo von ihnen nichts vorhanden ist“. Die Schwäche der systematischen Methode aber, der es „an Genauigkeit und Tiefe manchmal fehlt“ und die geneigt ist, unberechtigterweise zu harmonisieren, will Prenter dadurch vermeiden, daß er schließlich doch einen „Kompromiß der Methoden“ durchführt, indem er das Quellenmaterial in zwei Perioden gliedert. Diese Gliederung ist sein Zugeständnis an die historische Methode. Den Schnitt führt er im Jahre 1522, denn „in der Zeit nach 1522 festigt sich Luthers Front gegen die Schwärmer. Es ist allgemein bekannt, welchen entscheidenden Platz das Verständnis des Heiligen Geistes in seiner Abrechnung mit ihnen eingenommen hat“ (S. 14). Es geht aus dem Zitat hervor, daß die Materialverteilung von Prenter auch nicht historisch begründet wird, sondern eine durch ein „allgemeines“ Vorurteil bestimmte Vorentscheidung ist. Prenter läßt sich denn auch die Ergebnisse seines ersten Teils durch den zweiten Teil nur bestätigen. Daß er aber auf diese Weise ein historisches Thema mit einem „Methodenkompromiß“ bearbeitet, ist ihm zum Verhängnis geworden.

Der entscheidende Einschnitt in Luthers Denken über das Werk des Geistes liegt nämlich nicht im Jahre 1522. Prenter hat im wesentlichen Recht, wenn er feststellt, daß Luthers Ansicht über den heiligen Geist sich nach 1522 nicht geändert habe. Sehr viel wichtiger ist aber die Entwicklung Luthers in der Zeit um 1517, also von der Römerbriefvorlesung zu den Operationes in Psalmos etwa und zur Kirchenpostille.

In der Röm.-Vorlesung, die Prenter sehr stark heranzieht (von etwa 360 Zitaten seines ersten Teils sind allein etwa 120 aus der Röm.-Vorlesung), ist es wirklich so, daß Luther die negativen Seiten des Geisteswirkens sehr viel stärker betont als später: Der Gläubige gelangt zur Barmherzigkeit Gottes nur durch den Haß und

die Verdammung seiner selbst hindurch, durch die Flucht vor den Gütern und das Ergreifen aller Übel. Bezeichnend ist ein Satz wie der folgende: „Also ist es notwendig, die Güter (bona) zu fliehen und die Übel zu ergreifen. Und das nicht etwa nur mit Worten und trägem Herzen (ficto corde); sondern mit voller Leidenschaft (pleno affectu) heißt es bekennen und wünschen, daß wir selbst verderben und verdammt werden" (LVI, 393).

Bei Luther sind nun aber diese Erfahrungen von Anfechtung und Begnadigung mit den mächtigsten Affekten, mit stärksten Bewegungen des Herzens verknüpft. Das Töten des alten Menschen ist kein Abstraktum, sondern ein Konkretum. Luther kann soweit gehen, daß er in seinen Aussagen nahe an den methodischen Abtötungsprozeß der Mystiker zu streifen scheint. „Denn wir sind nicht zur Muße gerufen, sondern zum Kampf (labor) gegen die Leidenschaften. Diese wären nicht ohne Schuld, wenn nicht Gott sie aus Barmherzigkeit nicht zurechnete. Er rechnet sie aber allein denen nicht zu, die aus allen Kräften unter Anrufen der Gnade Gottes mit ihren Lastern kämpfen" (LVI, 350). Freilich ist das bei Luther alles getragen vom Wirken des Geistes: „Durch den Geist Gottes getrieben werden heißt ... aus freiem Willen die Güter aufgeben und dagegen die Übel umfassen; das ist nicht das Werk der Natur, sondern das des Geistes Gottes in uns" (LVI, 366).

Prenter hat die spätere schärfere Abgrenzung Luthers gegen alles selbstgewählte und selbstgewollte Leiden in die Röm.-Vorlesung eingetragen und so das von allem Affekt und aller Herzensbewegung befreite, leere Schema von Anfechtung und Seufzen des Geistes zurückbehalten. Er hat nicht gesehen, daß die Leidenschaft der Selbstverurteilung übergeht in die „Trunkenheit" des durch die Barmherzigkeit Gottes „warmgewordenen" Herzens und des aus dem Kerker des Gesetzes befreiten Gewissens. Dieser neue Affekt kann wohl die Kontrasterfahrungen der Röm.-Vorlesung in sich einschließen, ist aber nicht mit ihnen identisch. Wer nicht sieht, daß die erfahrene Barmherzigkeit Gottes wirklich Leidenschaft weckt, kann freilich die Rechtfertigung und das Wirken des Geistes nur als ein abstraktes, psychologisch irrelevantes Dogma verstehen, das sich nur in Negationen beschreiben läßt. (Entschuldigen läßt sich Prenters Fehldeutung Luthers nur damit, daß unsere Zeit der Äußerung individueller, persönlicher Herzensaffekte fremd gegenübersteht. Diese Armut oder auch dies durch die moderne Publizität alles Privaten überreizte Schamgefühl des Geistes unserer Epoche macht freilich das Nachempfinden und Nachdenken von Luthers Gedanken über das Wirken des Geistes für den modernen Menschen schwierig.)

Der zweite, entscheidende Grund für Prenters Fehlinterpretation Luthers liegt in seiner systematisch-theologischen Prämisse. Sie drückt sich etwa aus in der Auf-

forderung, Luthers Trinitätslehre wieder ganz ernst zu nehmen; oder in der Betonung einer leiblichen Wirkung des Abendmahls, die Prenter dem spiritualistischen Sakramentsverständnis des Neuprotestantismus entgegensetzen möchte; oder eben in dem Schlagwort vom „Offenbarungsrealismus". Prenter begründet diesen entscheidend damit, daß es „kein Wunder" sei, wenn Jesu „Bild"auf unser sittliches oder religiöses Bewußtsein einwirkt, und daß dann kein Platz bleibe „für einen *souveränen* Geist oder für sein freies Wirken". D. h. für Prenter ist das Wirken des Geistes ein Credendum, das durch nichts, weder durch einen Gedanken noch durch ein Gefühl noch durch die Erneuerung und Bewegung des realen Herzens und Gewissens in die Wirklichkeit des Menschen eingeht. Für ihn scheint das Wunder des Geistes das Unvermittelte, Transrationale, das „ganz Andere" zu sein, und nicht allein die Erneuerung der Herzen und die Verwandlung von Teufelsdienern in Gotteskinder wie bei Luther.

Bezeichnend für Prenters Konstruktion ist die Vorstellung von einem „Offenbarungsbereich" des Geistes, durch den unter Ablehnung jeglicher Kausalität die *gleiche* reale Frömmigkeit, die vorher Fleisch war, nun als Geist qualifiziert wird. Wie unterscheidet sich das von der spätscholastischen Lehre, daß der Mensch zwar aus natürlichen Kräften das Gesetz erfüllen könne, daß aber das Gesetz verlange, mit Hilfe der Gnade, im „Gnadenbereich" erfüllt zu werden? Luther hat diese Lehre ausdrücklich abgelehnt: „Es ist also nicht die Absicht des Gesetzes, daß es in der Gnade erfüllt werde, als sei die Gnade irgendeine Auflage. Sondern das Gesetz verlangt einfach, daß es erfüllt werde: erfüllt werden kann es aber nicht ohne die Hilfe der Gnade, daher zwingt es dazu, die Gnade zu suchen" (II, 516).

Hierher gehört auch Prenters Lehre vom Wort und Sakrament, nach der die Predigt erst durch den Stiftungsbefehl Gottes als sein Wort qualifiziert wird (man fragt sich, was dann wieder den Stiftungsbefehl qualifiziert), und die Betonung der Realpräsenz Christi im Abendmahl und dessen leibliche Frucht.

Freilich scheint Prenter hier bei der Realpräsenz und in manchen Dingen, die das Verständnis des äußeren Wortes angehen, Luther auf seiner Seite zu haben. Aber man darf nicht übersehen, daß heilige Schrift und altkirchliches Dogma für Luther und seine Zeit öffentliche Geltung hatten und vom allgemeinen Wahrheitsbewußtsein als Prinzipien aller Wahrheit umfaßt wurden. Was also für Luthers Epoche noch allgemeines geistiges Fundament aller Theologie und sogar aller Wissenschaft überhaupt war, ist heute eo ipso unerlaubte Prämisse. Somit ist Prenters Übereinstimmung mit Luther auch hier bloßer Schein. (Deshalb ist ihm auch der Grund nicht ganz klar geworden, warum Luthers Festhalten am äußeren Wort alle eigenerwählten Wege zu Gott abschneidet. Im Gegensatz zum privaten Offenbarungs-

wort der Schwärmer macht das Wort der Schrift damals öffentliche, dem Wahrheitsbewußtsein der Zeit verständliche Rechenschaft über den Inhalt des Glaubens möglich und zwingt dazu. Das Wort ist also nicht nur in dem Sinne öffentlich, daß es ein kirchliches Zeichen wäre, wie Prenter meint.)

Will man heute wirklich Luther nachfolgen, dann genügt es nicht, daß man so einfach und unreflektiert wie Prenter sich auf die *eine* Autorität der evangelischen Theologie, das Zeugnis der Schrift zurückzieht. Schon Luther hat in Worms vor Kaiser und Reich sich nicht nur auf Zeugnis der Schrift und offenbaren Vernunftgrund berufen, sondern hinzugefügt, daß sein Gewissen darin gefangen sei und es weder fahrlos noch lauter sei, wider das Gewissen zu handeln.

Wo aber das Gewissen nur in drei Nebensätzen erwähnt wird und man als „tiefste Ebene der Sünde" die Leiblichkeit ansieht, wie kann man da eine geistige Rechenschaft erwarten, die sich vor dem Wahrheitsgewissen unserer Zeit nicht zu schämen braucht?

IV.

Es sei zum Schluß zum wenigsten noch angedeutet ein Fragenkreis, der sich nach der Lektüre des Prenterschen Werkes aufdrängt: nämlich der nach den Möglichkeiten einer modernen Lutherinterpretation überhaupt.

Das Buch Prenters ist ganz durchzogen von Polemik gegen den Neuprotestantismus und gegen Karl Holl. Prenter wirft ihnen vor, daß sie das Wirken des Geistes in ein rational und psychologisch durchsichtiges System auflösen und damit das Wunder der göttlichen Gegenwart preisgeben. Und man kann nicht leugnen, daß dieser Vorwurf ein gewisses Recht hat. Auch Holl ist nicht ganz frei davon, daß er Luther in ein modernes Schema preßt, daß er ihn einem Denkzwang unterwirft, der für ihn nicht besteht: nämlich der Notwendigkeit, das Menschliche einschließlich des Seelischen und Geistigen rein menschlich-irdisch zu verstehen.

Aber diesen Vorwurf, daß er das Wunder aus der Wirklichkeit des Menschen herausinterpretiere, kann man Prenter zurückgeben. Auch er glaubt nicht an das lebendige, erfahrbare Wirken des Geistes im Herzen. Und deshalb versteht er Luthers Aussagen darüber als einen Dogmatismus, dem man sich auf die Autorität des Wortes hin unterwerfen muß.

Dies Dilemma aller modernen Lutherinterpretation zeigt deutlich genug, daß man Luther in unsere heutige Welt nicht mehr einfach übertragen kann und daß wir seine Theologie nicht unmittelbar uns aneignen können.

Das Menschenbild Luthers kennt eine Erde, über der ein Himmel sich wölbt, und beide sind da und können beschrieben werden. Luther kann ganz unbefangen Herzenserfahrungen auf Gott und seinen Geist zurückführen und dabei dennoch alles ganz menschlich als Bewegungen der Innerlichkeit durchdringen.

Dies Zugleich ist aber für uns vergangen und in zwei Möglichkeiten auseinandergefahren. Denn unsere Welt kennt das Jenseitige nur als Märchen oder als Postulat. Damit wird aber auch das Wirken des Heiligen Geistes im Herzen ein Dogma, ein Abstraktum, dem man sich entweder unterwirft auf Autorität des Predigers oder der Kirche oder Bibel, wie Prenter und die dialektische Theologie; oder aber man reduziert das Wirken des Geistes zu einer Sphäre edler Menschlichkeit, und damit hat man den Neuprotestantismus.

Es bleibt nur der Ausweg, daß man auf eine Übertragung Luthers in unsere Welt zunächst ganz und gar verzichtet und ihn als einen Theologen und Denker des 16. Jahrhunderts darstellt ohne jede Rücksicht auf Aneigbarkeit und ohne ihn systematisch für dieses oder jenes moderne Theologumenon in Anspruch zu nehmen. Es gibt also nicht nur eine historische Betrachtung Luthers im Sinne einer Anwendung der genetischen Methode, wie Prenter meint, sondern es gibt auch eine historische Systematik seiner im Sinne der Gesamtdarstellung des Gedankenzusammenhangs. Prenters Darstellung aber fragt von modernen Voraussetzungen aus und muß deshalb den eigentlichen Sinn der lutherschen Aussagen auf die angegebene Weise verzeichnen.

Mit dieser Betrachtung soll freilich nicht die Aneignung Luthers überhaupt ausgeschlossen sein. Aber sie muß auf eigene Verantwortung und Gefahr geschehen, aus modernen Voraussetzungen heraus und als Rechenschaft vor dem Wahrheitsgewissen unserer Zeit, nicht mehr einfach als Darstellung der Theologie Luthers.

Diese Aneignung müßte wohl in der Richtung geschehen, daß das moderne Vorurteil einer in sich geschlossenen Welt des Menschen, dem der Neuprotestantismus wie auch Prenter verfallen sind, in Frage gestellt wird. Wir können und müssen aus Luther lernen, daß Herz und Seele des Menschen nicht reines Weltprodukt sind, sondern daß aus dem unergründlichen Geheimnis heraus der Geist wirklich sein auch empirisch faßbares Werk an ihnen tut. Nur können wir das heute nicht mehr so zur Geltung bringen, daß wir, wie Prenter, gleichsam einen Bereich heiligen Wahnsinns ausgrenzen, in dem der Mensch sich irgendeinem autoritären Dogmatismus unterwirft, während er ansonsten ganz vernünftig ist. Wir würden damit nichts anderes erreichen, als daß wir für den modernen Menschen alle Religion völlig unmöglich machen und Luther zu einem seltsamen Heiligen stempeln, einem heuchlerischen Vertreter der mythischen Welt, der ihre

Unwahrheit durchschaut hat und sie dennoch auf der aller echten Erfahrung entzogenen Ebene eines mythischen Geistbereichs wieder repristinieren will. Zugleich würden wir allerdings damit für die Kirchenhörigen eine gleichsam atavistische Offenbarungsrealität statuieren, die rein geglaubtes Gesetz ist.

Die einzige Möglichkeit, heute vom Wirken des Geistes zu reden, dürfte vielmehr darin liegen, daß man einerseits der irdisch-empirischen Erklärung keine gewillkürte Grenze setzt, zugleich aber zeigt, wie alle empirische Kausalität nur der Vorder- oder Scheinzusammenhang ist, der in Wahrheit vom Geheimnis des Geistes durchdrungen, getragen und mit Sinnhaftigkeit erfüllt wird. Anders gesagt, daß innerhalb alles menschlich-irdischen Lebens die Gottheit verborgen gegenwärtig ist und in einem tiefen Untergrunde das Herz wendet, wandelt, ewig und rein macht.

Der Ansatzpunkt aber für *diese* Aneignung Luthers dürfte der Begriff des Gewissens sein, in dem das Zugleich und Ineinander von empirisch-psychologischer Wirklichkeit und „Fühlsamkeit" für den Anruf Gottes am offensten zutage tritt.

Eben deshalb ist es verhängnisvoll, daß Prenter den Begriff des Gewissens aus seiner Lutherinterpretation nahezu ausklammert. Man fragt unwillkürlich, ob er nicht in Wahrheit aller Luthernachfolge den Todesstoß versetzt mit seiner vom modernen Vorurteil der geschlossenen Welt ausgehenden Deutung Luthers, und ob nicht die dialektische Theologie überhaupt, deren Exponent er hier ist, in mancher Hinsicht einen Verrat der christlichen Wahrheit an den Zeitgeist bedeutet, wie er in der Geschichte der Theologie noch kaum dagewesen ist.

Luthers Auffassung vom geistlichen Amt

Von Klaus Tuchel, Hamburg

Die meisten Versuche, das Wesen des geistlichen Amtes und seine Aufgabe in unserer Zeit zu beschreiben, gehen auf Luthers Aussagen zu diesem Thema nur insoweit ein, als sie zur Verdeutlichung oder Erläuterung systematisch entworfener, oft vom Neuen Testament her begründeter Amtsbegriffe dienen können. Dieses Verfahren ist solange berechtigt, als man die Kenntnis der gesamten Amtsauffassung Luthers dabei voraussetzen darf. Das aber scheint bei der Unvermitteltheit, mit der Aussagen des Neuen Testaments und Luthers häufig zusammenhanglos nebeneinandergestellt werden, nicht immer der Fall zu sein. Bei allem Interesse, das man seit jeher an diesem Gegenstand genommen hat, gibt es bis heute keine größere Monographie, die ihn eingehend und als zuverlässige Grundlage weiterer Forschungen untersucht hätte[1]. Daher erscheint es lohnend, die Grundzüge der Amtsauffassung Luthers im Zusammenhang darzustellen, um von den so gewonnenen Einsichten aus die Inanspruchnahme Luthers für die Begrün-

---

1 Die m. E. gründlichste neuere Darstellung des Themas bei Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952, S. 196—222. An weiterer Literatur aus den letzten Jahren sei genannt:

Joh. Heckel: Initia iuris ecclesiastici Protestantium, 1950 (Sitz. Ber. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, Jg. 1949, H. 5).

Ders: Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, 1953 (ebd. Neue Folge, Jg. 1953, H. 36).

Ruben Josefson: Das Amt der Kirche, 1951
(In: Ein Buch von der Kirche, hrsg. v. G. Aulen u. a., S. 386—401).

Ernst Sommerlath: Amt und allgemeines Priestertum, 1953
(In: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses H. 5, S. 40—89).

Hans Storck: Das allgemeine Priestertum bei Luther, 1953
(Theologische Existenz heute, Neue Folge Nr. 37).

Hans-H. Kramm: Bischof, Pastor und Gemeinde, 1954
(„Luthertum", H. 13).

Hans Liermann: Grundlagen des kirchlichen Verfassungsrechts nach lutherischer Auffassung, 1954
(„Luthertum", H. 11).

Hans Liermann: Amt und Kirchenverfassung, 1955
(In: Gedenkschrift f. Werner Elert, 1955, S. 359—372).

Peter Brunner: Vom Amt des Bischofs, 1955
(Schriften d. Theol. Konv. Augsb. Bek., H. 9, S. 5—77).

Herbert Wehrhahn: Kirchenrecht und Kirchengewalt. Studien zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage, 1956.

dung des einen oder anderen Amtsbegriffes entweder zu bestätigen oder kritisch zu befragen. Wir gehen dabei von der Vorlesung über den Römerbrief aus, verfolgen die Entwicklung in den frühen Schriften Luthers bis 1520 und beschreiben schließlich die Begründung, die Luther seiner Auffassung vom geistlichen Amte später gibt.

I.

Es ist sehr bezeichnend, auf welche Weise Luther in der Römerbriefvorlesung das officium ecclesiasticum inhaltlich von dem Begriff des ministerium her füllt. Er gibt das „diakonia" von Röm. 12, 7 mit „ministerium" wieder und ordnet „omnes, Qui Ecclesiasticis officiis seruiunt" diesem Begriffe unter[2]. In der ganzen Vorlesung fällt die Bedeutung des „Domino servire" auf, zu dem auch die Kirchenfürsten gerufen sind[3]. So soll das officium ganz gerichtet sein „ad vtilitatem subditorum"[4], und die ministri sollen „serui seruorum suorum"[5] sein, wie Paulus einer war, der gleich zu Anfang der Vorlesung den praelati als Beispiel hingestellt wird[6]. Weil das officium ein ministerium ist, gehört zu dessen Ausübung nicht nur scientia, sondern auch caritas: „Vehementer ergo contraria sunt Charitas cum scientia et Scientia sola"[7]. Darum soll niemand Mönch werden, der es nicht ex caritate wird[8], denn das Heil ist auf andere Weise nicht zu erwerben[9]. Es geht auch nicht um irgendein Herrschen oder eine potestas[10]. Im Gegenteil: „Euangelium predicare fuit officium despectum et ignominiosum sicut et nunc est"[11]. Daher muß der minister damit rechnen, daß ihm Schande und Spott zuteil werden wie einst Christus. Doch dafür ist bei diesem Amte auch die Verheißung, die conscientia könne nicht besser reich gemacht werden „quam dum ex charitate aliis seruitur, etiam per ignominiam et crucem". Was also Luther am officium der Kirche als Wichtigstes betont, ist dies, daß es als ein Dienst aus der caritas anzusehen ist[12].

Joachim Heubach: Die Ordination zum Amt der Kirche, 1956 (Arb. z. Gesch. und Lehre des Luthertums, Bd. 11).
Heinrich Runte: Person und Amt (ELKZ 1957, Nr. 5, 69 ff.).
Grundlinien für die Ordnung des Amtes der Kirche (ebd. S. 76 f.).

2 WA 56, 453, 24 ff.; 141, 15. 3 WA 56, 464, 20 f. 25 ff. 4 WA 56, 160, 17 f.; 161, 16 ff.
5 WA 56, 458, 15 ff. 6 WA 56, 161, 10 ff. 7 WA 56, 523, 11 f.
8 WA 56, 496, 8 ff. Ein Gelübde ist nur erlaubt „ex amore dei".
WA 56, 497, 18 ff. hat nebeneinander „ex charitate" und „ex amore".
9 WA 56, 497, 19 ff. 10 WA 56, 161, 22 ff. 11 WA 56, 525, 20 f.
12 WA 56, 527, 6 f. Nachweise für denselben Gedankengang in den Psalmenvorlesungen 1513—15 bei J. Heckel: Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag (In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Band 57, Kanonistische Abt. XXVI, 1937, S. 285 ff., bes. S. 346 ff.).

Welches ist aber nun der Inhalt des ministerium? Wir sahen eben, daß Luther den Begriff des officium im Zusammenhang mit „Euangelium predicare" gebraucht[13], und nach dem Zeugnis vieler weiterer Aussagen ist die Predigt des Evangeliums für ihn überhaupt der hervorragende und wesentliche Dienst des Amtes. Auf ihn bezieht er sogar den Opfergedanken: „Alludit (scil. Apostolus) autem ad sacerdotale officium, q. d. meum sacrificium est Euangelisare et sic Gentes per Euangelium Deo offerre et sacrificare"[14]. Die Verkündigung des Evangeliums soll also das eigentliche und hauptsächliche Werk eines jeden Priesters sein[15]. Dazu wird noch eine nähere Bestimmung gegeben: „Euangelium enim non est nisi predicatio Christi"[16]. Praedicatio Christi aber meint auch, daß nicht der Apostel selbst, sondern Christus durch ihn redet und handelt[17]. Damit ist ein Gedanke eingeführt, der für die spätere Begründung des geistlichen Amtes bei Luther besonders wichtig geworden ist.

Luther sagt, warum das verkündigte, gepredigte Wort im Zusammenhang mit dem ministerium so entscheidend wird: „tota Iustitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem Et non ex opere per scientiam"[18]. Wort und Glaube gehören zusammen, weil der Glaube nicht anders als durch das verkündigte Wort empfangen wird[19]. „Voces et verba" sind gleichsam die Füße der predigenden Kirche[20], denn es geht immer um das gepredigte und verkündigte, das lebendige Wort[21]. Im gleichen Maße, in dem Luther das Wort als die höchste Aufgabe des ministerium betont, tritt aber der Gedanke des opfernden Priesters, des Priesters als Mittler in den Hintergrund. Zwei verschiedene Gedanken lassen das erkennen. Der eine, nur angedeutete, ist der, daß Christus allein Mittler ist, weil nur er würdig ist, vor Gott zu erscheinen und das Priesteramt für uns auszuüben[22]. Der andere Gedanke läßt neben den Priester den predigenden Bruder treten. Es heißt

13 WA 56, 525, 20 f. 14 WA 56, 142, 10 ff.; vgl. WA 56, 443, 10 ff.
15 WA 56, 165, 5 ff.; 527, 23 f. 16 WA 56, 153, 10; 169, 12 ff.
17 WA 56, 523, 17 ff. Die Stellen WA 56, 139, 15 ff.; 521, 11 ff. betonen, Christus sei die Wurzel der Kirche.
18 WA 56, 425, 22 f. Von hier aus ließe sich die Verbindung von verbum, officium und iustificatio weiter verfolgen.
19 WA 56, 425, 2 ff. 20 WA 56, 426, 1.
21 Vgl. außer den eben genannten Stellen noch den Zusammenhang von WA 56, 425, 22 ff. In WA 56, 426, 1 ff.; 434, 11 zeigt Luther die Entscheidungsgewalt des per ministerium verbi verkündigten Wortes, die in der Geschichte sich erweist.
22 WA 56, 7, 20 ff.: Quia sicut per ipsum omnia accipimus a Deo, ita per ipsum omnia in Deum conferre debemus, cum ipse solus sit dignus vultui Dei apparere Et sacerdotis officium pro nobis agere." Ohne diese Exklusivität von Christi Dienst: WA 56, 85, 4 ff. Daß dem Knecht ausschließlich humilitas zukommt und dem Herren allein maiestas, zeigt WA 56, 161, 21 ff.

zwar noch: „Quid est os Dei? Sacerdotis et prelati", aber sofort danach sagt Luther, wir wüßten nicht, ob wir in jedem Wort Gottes lebten, „cum multa a prelato, multa a fratribus, multa in euangelio et Apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur"[23]. Wort Gottes ist „omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit Vel boni et sancti viri"[24]. An den bonus et sanctus vir ist wohl auch zu denken, wenn Luther sagt, Christus spräche fast immer dort, dann, auf eine Weise, durch jemanden, wo und wie wir es nicht glaubten[25]. Schließlich heißt es auch, verbum dei sei „non quod de celo tantum sonat, Sed quod vsque hodie ex ore cuiuslibet boni viri, precipue prelati, procedit"[26]. Der Vorrang der praelati ecclesiae gegenüber dem laicus homo ist mit allen diesen Äußerungen noch nicht bestritten, aber die Linien zeichnen sich ab, in deren weiterem Verfolg der Reformator zur Bestreitung dieses Vorranges kommen kann und muß[27].

Aus dem Gedanken, das Amt sei hauptsächlich ein ministerium verbi, folgt der andere, daß es dann nicht seine Aufgabe sei, über weltliche Dinge zu herrschen. Ausdruck der weltlichen Herrschaft und ihres Wesens sind Luther die Juristen, vor deren verderblichem Rat er die Geistlichen warnt[28]. Denn ihre Gerechtigkeit ist eine andere als die iustitia coram Deo, und darum ist sie nicht mit dieser zu vermengen[29]. Weil die Geistlichkeit das aber dennoch häufig tut, rückt Luther die pontifices in die durchaus nicht schmeichelhafte Nachbarschaft der iuristae[30]. Der ordo ecclesiasticus wird von dem ordo saecularis geschieden. Zwar sind beide

23 WA 56, 252, 7 ff. 24 WA 56, 251, 24 ff. 25 WA 56, 256, 13 ff.
26 WA 56, 416, 12 ff.
27 Vgl. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Luther, 1927, 305 f. Es ist zu beachten, wie in der Römerbriefvorlesung Gedanken ausgeführt werden, die später in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" eine entscheidende Rolle spielen. Am deutlichsten WA 56, 476, 6 ff.: „Quod fidelis simul et semel est exaltatus super omnia et tamen subiectus. Et sic Gemellus duas in se formas habens, sicut et Christus. Nam secundum spiritum est super omnia." Diese Stelle ist auch bedeutsam für Wilhelm Maurers These, Luther habe das „simul" der Rechtfertigungslehre am „simul" der zwei Naturen in Christus entdeckt (Theol. Lit. Ztg. 1952, Nr. 1, Sp. 3). Dagegen Axel Gyllenkrok: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers, 1952.
28 WA 56, 447, 27 ff. 29 WA 56, 449, 20 ff.
30 WA 56, 18, 17 ff.; 302, 6 ff. — Es scheint nicht ratsam, diese und ähnliche Äußerungen Luthers als Belege für die Rede vom „unjuristischen Luther" heranzuziehen (so Hans Liermann: Lutherjahrbuch 1957, 69 ff.: „Der unjuristische Luther"). Die Forschungen von Joh. Heckel haben jedenfalls die innere Verbindung von Luthers theologischen und juristischen Anschauungen aufgewiesen, und die dabei überwundenen großen Schwierigkeiten können bei der Mühe, die die Erhebung eines jeden systematischen Zusammenhanges aus Luthers Werk macht, kein Argument dagegen sein. Vgl. auch Ragnar Bring: Der Glaube und das Recht bei Luther (in: Gedenkschrift für W. Elert, 1955, 140—162).

von Gott, und darum ist an ihnen festzuhalten[31], aber sie sind verschieden auf den Menschen bezogen: „ille ad directionem ac pacem interioris hominis et rerum eius, Iste Vero ad directionem exterioris hominis et rerum eius“[32]. Die Verantwortung ist für geistliche wie für weltliche Herrscher dieselbe, weil beide gegen Gottes Gebot handeln, wenn sie ihr Amt vernachlässigen[33] oder fremde Geschäfte treiben, sei es auch aus frommem Eifer[34]. Gegenüber den maiores et capita in populis haben die Prediger des Evangeliums die Pflicht, nicht durch eigene, sondern durch Worte des Evangeliums aufzuzeigen, wo jene sündigen[35]. Die Erfüllung dieser Aufgabe scheint Luther im Hinblick auf das geistliche Amt noch wichtiger zu sein als im Hinblick auf das weltliche, und wenn er auch die Konsequenz einer Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft nicht zieht, kommt er doch zu dem Schluß: „Quod potestates Seculi hodie felicius et melius suum officium agant quam Ecclesiastice ... Ita vt forte tutius esset res temporales etiam clericorum sub potestate seculari positas esse“[36].

Auf die Frage nach der Legitimation des officium und seiner autoritas antwortet Luther: „Ideo Ante omnia oportet aduertere Vt is, qui docet, sit a Deo missus ...“. Wie wird aber der Priester der missio durch Gott gewiß? In der vocatio durch Gott selber oder durch eine von ihm bestätigte autoritas[37]. Eine solche autoritas eignet der römischen Kirche[38]. Sie ist nicht in irgendeinem äußeren Vorgange begründet, sondern in den nachfolgenden Zeichen und vorhergehenden Versprechungen und Verheißungen Gottes[39]. Die von der Kirche vollzogene vocatio ist für Luther zum Amte unbedingt nötig. Selbst wenn einer die Wahrheit lehren sollte, wird er doch dadurch schuldig, daß er ohne vocatio gepredigt hat[40]. Andererseits bedeutet die vocatio keine securitas, nicht zu fallen[41], und der Priester bleibt nach den fructus ministerii gefragt[42]. Neben der vocatio gehört noch etwas anderes zur Verwaltung des Amtes: „gratia vel mandatum dei mittentis“[43]. Die missio dei drückt sich aus in der gratia, in der Gnadengabe und dem Auftrag, den der Christ empfängt. Das Verhältnis, in dem vocatio und gratia stehen, be-

31 WA 56, 451, 4 ff. 9. 32 WA 56, 124, 11 ff. 33 WA 56, 458, 5 ff.
34 WA 56, 413, 11 ff. 35 WA 56, 175, 20 ff. 36 WA 56, 478, 26 ff.
37 WA 56, 422, 10 ff. 38 WA 56, 423, 13 f.
39 WA 56, 423, 10 ff. Heckel, aaO., 351 ff. verlegt in die Römerbriefvorlesung die „Entdeckung der vocatio im Sinne des protestantischen Kirchenrechts“.
40 WA 56, 163, 4 ff.; 421, 24 ff.; 454, 30 ff. 41 WA 56, 163, 22 f.
42 WA 56, 161, 18 ff. Hier ist der Gedanke anzuschließen, daß der Priester auf das Gebet gewiesen ist. WA 56, 137, 24 ff. und WA 56, 465, 26 ff. mit der großartigen Stelle: „Ideo volens sacerdocium inire prius cogitet, Quod subit laborem super omnem laborem, Scil. orationem“ (466, 7 ff.) 43 WA 56, 454, 5 ff. 27 ff.

schreibt der Satz „Nam Vocatio Vel inuenit gratiam Vel confert eam". Der Zusammenhang verbietet aber, dieses Verhältnis als ein automatisches zu verstehen, sonst könnte nämlich nicht kurz vorher von Berufenen ohne gratia die Rede sein und an einer anderen Stelle die Rechtmäßigkeit der Berufung durch die Amtsträger der Kirche in manchen Fällen in Frage gestellt werden[44].

Nachdem wir gesehen haben, wie für Luther die ecclesia Romana als ecclesia particularis ganz selbstverständlich die von Gott bestätigte Autorität ist, durch die die vocatio rechtmäßig vollzogen wird, bleibt noch an einigen anderen Zügen zu zeigen, worin Luther am traditionellen Begriff des geistlichen Amtes im Sinne eines besonderen ordo festhält. Trotz seiner Freiheit gegenüber den äußeren Bräuchen des Priestertums[45], trotz seines negativen, beinahe resigniert klingenden Urteils über die Geistlichkeit seiner Zeit[46] und der Ablehnung jedes Verdienstgedankens[47] zieht er doch nie die Notwendigkeit der Weihe in Zweifel, die jedem priesterlichen Handeln vorangegangen sein muß[48], auch Luthers eigenem Reden vorangegangen ist[49]. Dem Priester ist reverentia und amor entgegenzubringen als einem, „qui opus dei in nobis operatur"[50] oder der „sicut deus audiendus"[51]. Es heißt, daß derjenige, der den Geistlichen und ihrem Wort nicht glaubt, überhaupt nicht glauben kann[52]. Der Geistliche ist ausgesondert ad sacrificandum[53], und die consilia evangelica werden höher bewertet als die praecepta[54]. Ministri sind jedoch nicht nur die zu nennen, die das Wort verkündigen, sondern auch alle anderen, die in officiis ecclesiasticis tätig sind[55].

---

44 WA 56, 454, 16 ff. 45 WA 56, 494, 1 ff.

46 WA 56, 18, 17 ff.; 464, 1 ff.; 476, 27 ff. Sehr bezeichnend die Stelle WA 56, 514, 26 ff.: „Vide itaque Singulos ordines primum. Nullum Deus ita relinquit, Quin aliquos bonos honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas. Sic Malis mulieribus parcitur propter bonas, Sacerdotes boni protegunt malos, Monachi indigni honorantur propter dignos." Und 515, 25 f.: „Eyner muß deß andernn schand deckel seyn." Vgl. Holl, Aufsätze Bd. I, 301 ff.

47 WA 56, 418, 25 f.; 496, 22 ff.

48 WA 56, 172, 11 ff.: „Sicut in simili opera Episcopi Vel sacerdotis nullus potest facere, nisi sit prius consecratus et ad hoc sanctificatus." 248, 20 ff.: „Certum est hec opera per omnia simillima esse veri sacerdotis operibus, immo forte aptiora et perfectiora veris. Sed quia non est ipse consecratus et ordinatus ac sanctificatus, nihil penitus agit ..." Ein ganz ähnlich klingender Gedanke noch in der Leipziger Disputation WA 2, 424, 35 ff.: „Non enim, ut errat Aristoteles iusta faciendo iusti efficimur, sed iusti facti operamur iusta, sicut non fit Episcopus opera Episcopi faciendo, sed Episcopus factus facit opera Episcopi."

49 WA 56, 480, 3 ff. 50 WA 56, 163, 26 ff. 51 WA 56, 4, 17 f.

52 WA 56, 251, 26 ff. 53 WA 56, 165, 7 f. 54 WA 56, 62, 28 ff.; 332, 28 ff.

55 WA 56, 453, 25 ff.

Wenn wir den an Hand der Römerbriefvorlesung erhobenen Befund überschauen, kommen wir zu ähnlichen Ergebnissen wie Karl Holl sie für die Psalmenvorlesungen festgestellt[56] und Holsten Fagerberg sie dann präzisiert hat[57]. Inmitten von Gedanken, die der Tradition verhaftet sind und die Sonderstellung des ordo ecclesiasticus, den Primat des Papstes, die Notwendigkeit der sakramentalen Priesterweihe als selbstverständliche Wesensbestandteile der kirchlichen Lehre nicht in Frage stellen, zeichnen sich andere Überlegungen ab, die in eine neue Richtung weisen. Mit der Betonung des Evangeliums und des Wortes verändert sich für Luther auch die Auffassung vom geistlichen Amt. Es wird nun nicht mehr hauptsächlich als potestas und ordo beschrieben, sondern als ministerium und servitus. Es wird dem verkündigten Worte zugeordnet, durch das Christus in seiner Kirche handelt und das den Priester wie den Laien in seinen Dienst nimmt. Damit hat Luther die neuen Ansätze seiner Lehre vom geistlichen Amt formuliert, deren weitere Entwicklung wir nun zu untersuchen haben.

II.

Bevor wir die Begründung von Luthers Amtsauffassung im Zusammenhang darzustellen versuchen, ist noch zu zeigen, wie in den Schriften vor 1520 die eben beschriebenen neuen Ansätze fortentwickelt werden und dabei deutlichere Umrisse gewinnen[58]. Das ist zunächst an dem Zusammenhang des Amtes mit der

---

56 AaO. 289 ff., bes. 299.

57 Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513—15 (in: Gedenkschrift für W. Elert, 1955, S. 109—118): „Eine erneute Prüfung des Materials läßt erkennen, daß Luther mehr als Holl zugibt, von älterer Tradition abhängt, aber auch mehr als katholische Forscher zugestehen, dem Kirchenbegriff die Züge gegeben hat, an denen er während seiner späteren theologischen Wirksamkeit festhielt.“ — Es darf nicht übersehen werden, daß es schon im 14. Jahrhundert eine starke Kritik am überkommenen Kirchen- und damit auch am Amtsbegriff gegeben hat. Besonders Marsilius von Padua und Ockam zeigen sich in manchen ihrer Ergebnisse erstaunlich nah zu Luther; aber da ihr Ausgangspunkt die Übertragung aristotelischer Gedanken auf die Kirche ist, wurde das Denkschema des mittelalterlichen Katholizismus nicht wesentlich überwunden. Es trat lediglich die Negation an die Stelle der Position. Dennoch bleiben jene Versuche der Kritik von Bedeutung auch für die Vorgeschichte der Reformation. Zu der mittelalterlichen Lehre R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. III, 2. und 3. A., 1913, besonders 501—537. Wie weit die Kritik an dem Satz, die Kirche sei nur dort, wo Hierarchie sei, gehen konnte, zeigt das Wort des Franziskaners Nikolaus von Lyra (Postilla super Matth. 16,10): „Ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis“, zit. bei Rengstorf, Nygren-Festschrift 1950, 257.

58 Es mag ungewöhnlich scheinen, in der Darstellung von Luthers Amtsauffassung bei 1520 einen Einschnitt zu machen, weil man im allgemeinen zwischen 1525 und 1530 einen Wandel

Wortverkündigung zu beobachten. Das erste und größte Werk in der Kirche, so sagt Luther im Anfang seiner Vorlesung über den Galaterbrief 1519, ist die tractatio verbi[59]. Der Auftrag, den die Kirche mit Joh. 21, 15 erhalten hat, meint eben dieses: praedicare docereque verbum dei[60]. Weil es um das verkündigte Wort *Gottes* geht, begründet dieser Auftrag keine irgendwie geartete dignitas, sondern ein officium, das nur von dem recht ausgeübt werden kann, der selber ein Hörer des Wortes ist[61] und dessen Berufung nicht von Menschen, sondern von Christus selber oder dessen Gesandten herrührt[62]. Wenn es sich so verhält, kann aber die Autorität der Apostel und Prediger nicht ihre eigene sein, sondern ist allein in der aus Christus empfangenen Wahrheit begründet[63]. Das iudicium sacerdotis gehört nicht mit einer potestas clavium im Sinne der dem Priester mit der Weihe verliehenen potestas zusammen, sondern mit dem Wort[64], und der Priester, selbst der Papst, kann keine Schuld vergeben: sein iudicium besteht in der ostensio, declaratio und approbatio der durch Gott geschehenen Vergebung[65]. Ähnlich wie es vom Abendmahl heißt, daß der Gläubige ein gewisses Zeichen seiner Vereinigung mit Christus empfange, „von gott selber geben durch den priester"[66], heißt es vom Bußsakrament: „Ideo fateor, ea conferri ministerialiter in absolutione culpae: ibi enim res spiritus agitur, ibi merita Christi operantur ad verbum sacerdotis, si credat peccator, alias nequaquam"[67]! Der Glaube dessen, der das Sakrament empfängt, ist damit nicht auf die Stellung oder den Glauben des Geistlichen gewiesen, sondern auf das Wort Christi, das nicht lügen kann[68]: „non in sacerdote, sed in verbo Christi nititur remissio illa"[69]. Allein um dieses Wortes willen, das sie als Gottes Botschaft zu bringen haben, sind die Priester daher zu ehren[70]. Die Begründung aller dieser Gedanken heißt: Christus ist der einige Meister unser aller. Von ihm sagt Luther darum: „Hic solus docet et fructum facit per vocatos servos suos"[71]. Weil Christus wegen dieses Amtes in die Welt kam und es ausgerichtet hat, wurde es das höchste aller Ämter[72].

---

darin feststellen zu können meint. Wenn hier nun 1520 genannt wird, so erstens deswegen, weil in den frühen Schriften die organische Anknüpfung an die in der Römerbriefvorlesung vorgefundenen Anfänge am deutlichsten verfolgt werden kann. Zweitens aber ist, wie noch zu zeigen sein wird, der Einschnitt zwischen 1525 und 1530 nicht so groß, daß man von mehr als einer Akzentverschiebung in der Amtsauffassung Luthers sprechen dürfte. Dann aber scheint es berechtigt, ihre spätere Begründung im Zusammenhang zu erörtern.

59 WA 2, 608, 19 ff.
60 WA 2, 195, 21.
61 WA 2, 452, 16 ff.
62 WA 2, 453, 19 ff. 32 f.; 455, 1 ff.
63 WA 2, 465, 34 ff.
64 WA 1, 542, 6.
65 WA 1, 539, 19. 22 f.; 542, 14 f.
66 WA 2, 744, 8 ff.
67 WA 2, 428, 6 ff.
68 WA 1, 541, 3 f.; WA 2, 719, 7 f.
69 WA 1, 594, 33 f.
70 WA 2, 716, 21 f.
71 WA 2, 455, 2 f.; WA 1, 544, 33.
72 WA 2, 197, 17 ff.

Die Schriften der Jahre vor 1520 sind jedoch nicht nur durch Äußerungen gekennzeichnet, mit denen Luther wie selbstverständlich am Dasein und der Bedeutung des geistlichen Amtes festhält. Sie enthalten vielmehr in der Wiederentdekkung des biblischen Gedankens vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen jene reformatorische Lehre, ohne die das Wesen des geistlichen Amtes nicht erörtert werden kann. Bevor der darin sich ausdrückende innere Zusammenhang untersucht werden kann, muß diese Wiederentdeckung andeutungsweise beschrieben werden. Sie erfolgte im Zusammenhang mit der durch den Thesenanschlag ausgelösten Diskussion um die Schlüsselgewalt und war vorbereitet durch die angeführten Überlegungen aus der Römerbriefvorlesung ebenso wie durch entsprechende Gedanken der Psalmenvorlesung[73].

Schon 1517 betont Luther die Teilhabe eines jeden Christen an allen Gütern Christi und der Kirche[74] und stellt in den Resolutionen zu den Thesen fest, daß nicht dem Papste, sondern ihm, Luther, und zu seinem Heil die Schlüssel gegeben sind[75]. Wenn es dann 1519 direkt heißt, in der Person Petri habe die Kirche die Schlüsselgewalt empfangen[76], so ist das zunächst eine exegetische Entdeckung. Matth. 16, 18 f. ist für Luther von Matth. 18, 17 f. aus zu deuten[77]. Danach hat ein jeder Christ, selbst Weib oder Kind, grundsätzlich die gleiche Vollmacht der Sündenvergebung wie der Papst oder seine Bischöfe[78]. So tritt an Stelle des Priesters als Mittler des Heils das allgemeine Priestertum, das jedem Christen eignet. Dabei ist zu beachten, daß für Luther aus diesem Gedanken nicht die Abschaffung des geistlichen Amtes folgt. Seine Absicht ist nicht die Abschaffung einer Ordnung, deren Notwendigkeit er kennt[79]. Wie er nach ihrer Begründung und ihrem Rechte fragt, werden wir noch sehen. Es liegt der Ton darauf, daß das Handeln Gottes im Bußsakrament das gleiche bleibt, welcher Christ es auch immer verwalten mag[80]. Die ecclesia ist eben nicht mehr in ihrem geistlichen Stande in besonders vollmächtiger Weise repräsentiert und vorhanden, sie ist vielmehr in

---

73 So G. Rietschel: Luther und die Ordination, 1883, 31; vgl. Karl Holl aaO., 300 f.; Paul Althaus: Communio Sanctorum, 1929, 39, Anm. 8; Joh. Heckel: Recht und Gesetz, 363.

74 WA 1, 235, 9 ff. Die 37. These der Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum: „Quilibet verus Christianus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesie etiam sine literis veniarum a deo sibi datam."

75 WA 1, 596, 31 f. 76 WA 2, 189, 6 ff. 77 WA 2, 191, 1 ff.

78 WA 2, 716, 25 ff.; 722, 16 ff. 36 f.

79 WA 2, 716, 36. F. Delekat: Die heiligen Sakramente und die Ordnungen der Kirche, 1940, 182: „Der Gedanke, daß man beim Neuaufbau der Kirche die Theologen und Pfarrer, die im Worte Gottes „gelehrt" sind, ausschalten könnte, ist Luther nie in den Kopf gekommen."

80 WA 2, 716, 36 ff. ·

der communio sanctorum da[81]. Wie das Handeln des minister in der Autorität des Wortes Gottes begründet ist, sahen wir bereits. Das ministerium empfängt dadurch ganz den Charakter des Dienstes, der die Schlüssel nicht aus eigenem Recht als ihm gegeben verwaltet, sondern als solche, die der Gemeinde eigen sind[82]. Das Verhältnis dieses Amtes zum Gedanken des allgemeinen Priestertums wollen wir später bestimmen. Denn bevor für Luther diese Beziehung wichtig wird, treibt ihn die innere und äußere Situation zur Behandlung der Frage nach dem Recht des päpstlichen Primates und der kirchlichen Hierarchie.

Es ist besonders die „Resolutio Lutherana super propositione sua decima tertia", in der Luther dieses Problem behandelt. Gegen die letzte der Thesen Ecks für die Leipziger Disputation[83] bestreitet er die Superiorität der römischen Kirche gegenüber anderen[84]. Die Frage des Papstprimates ist damit eng verknüpft. Über ihn sagt Luther: „Ego omnia admisi, quaecunque rhomano pontifici hodie tribuuntur: rem non nego, facto non contradico, sed de iure eius disputo, et sentio, quod non iure divino sed decretis hominum talia tribuantur"[85]. Dort, wo der Papst zur Behauptung seines Primates göttliches Recht in Anspruch nimmt, wo er die iura coelestis imperii zu haben vermeint[86], wo seinen Worten tanquam divino praecepto gehorcht werden soll[87], dort tritt Luther ihm entgegen[88]. Der Primat des Papstes aus göttlichem Recht darf nur dort behauptet werden, wo er im Worte des Evangeliums begründet ist und nicht allein durch menschliches Recht und menschlichen Brauch[89]. Da aber, wie wir sehen, das ministerium verbi seine Autorität allein aus dem verkündigten Wort empfängt und dieses Wort den Primat des Papstes und der römischen Kirche vor anderen nicht kennt, kann er nur anders als de iure divino begründet werden.

Aus zwei Gründen würde Luther dennoch den Primat ertragen und dem Papst — allerdings nur wie dem Türken — untertan sein. Der eine bedenkt, daß ohne den Willen Gottes der Papst den Primat nicht hätte erlangen können[90], der andere berücksichtigt, daß der Primat aus dem consensus omnium fidelium stammt, die heute unter dem römischen Bischof sind[91]. Was vom Papstprimat gilt, gilt aber vom Bestande der kirchlichen Hierarchie überhaupt. Schon in der 25. These hat Luther für jeden Priester specialiter dieselbe Vollmacht über das Purgatorium behauptet, wie sie generaliter der Papst hat[92]. 1519 ist es ihm keine Frage mehr,

81 WA 2, 190, 20 f.; 193, 10; 743, 7 ff. 82 WA 2, 190, 13; 191, 18 ff.; 192, 25 ff.
83 Die Einleitung zu der Schrift, WA 2, 180 f. gibt die genaueren Zusammenhänge.
84 WA 2, 185, 2 ff. 85 WA 2, 200, 36 ff. 86 WA 2, 205, 13 ff. 87 WA 2, 199, 30 ff.
88 WA 2, 205, 12 f. 89 WA 2, 201, 36 ff. 90 WA 2, 186, 5 ff. 91 WA 2, 187, 15 ff.
92 WA 1, 234, 25 f.

daß die übliche Rangordnung der Geistlichkeit lediglich aus menschlichem Recht herrühren kann[93].

III.

Der Gedanke vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen hat in den Schriften des Jahres 1520 seine deutlichste Ausprägung gefunden. Es ist jedoch nicht möglich, ihn lediglich als eine Äußerung der Frühzeit Luthers zu begreifen, so als hätte er damit an eine Abschaffung des geistlichen Amtes gedacht und wäre erst in Folge der schwärmerischen Bewegung zur Erkenntnis der Notwendigkeit des Amtes wieder hingeführt worden[94]. Man wird nicht einmal sagen können, daß Luther nach 1525 die Lehre vom allgemeinen Priestertum hätte völlig in den Hintergrund treten lassen. Freilich verschoben sich für ihn die Akzente. Hatte er im Beginn des reformatorischen Wirkens den Ton auf die Lösung vom Begriff des priesterlichen Standes als representatio der Kirche gelegt, so betonte er später mehr die Aufgabe und Bedeutung des geistlichen Amtes im evangelischen Sinne. Dieser Vorgang ist aus der zeitgeschichtlichen Entwicklung heraus zu verstehen, die ja im Verlaufe des reformatorischen Wirkens zur Verwirklichung der Bildung einer Kirche neben der römischen und damit zur größeren Beachtung des Ordnungsgedankens führte. Sein ganzes Leben hindurch hat Martin Luther jedoch vom allgemeinen Priestertum gesprochen und die Bedeutung der einmal gewonnenen Einsicht nie grundsätzlich in Frage gestellt. Die Belege, die wir im folgenden zur Darstellung der Begründung des allgemeinen Priestertum aller Gläubigen heranziehen, haben wir daher nicht nur frühen, sondern auch späteren Schriften Luthers entnehmen können. Aus dieser Tatsache ist die Berechtigung herzuleiten, diesen Gedanken im Zusammenhang zu beschreiben, um ihn der ebenfalls zusammenhängend begriffenen Auffassung vom geistlichen Amte gegenüberzustellen.

Die Schriften der Jahre vor 1520 sprachen hauptsächlich das Amt der Schlüssel einem jeden Christen zu, deuteten aber auch an, daß außer diesem Stück alle an-

93 WA 2, 229, 39 ff.; 230, 9 ff.; 237, 7 ff.; 239, 37 ff. In der Leipziger Disputation: WA 2, 406, 13 ff.; 423, 11 ff. 20 ff.; 433, 29 ff.

94 So Hans Liermann: Amt und Kirchenverfassung (in: Elert-Gedenkschrift, 1955), 359: „In den ersten Jahren der Reformation, als Luther seine Bewegung ganz auf die Gemeinde gründen wollte, schien die Gemeinde zum Sieg gelangt zu sein und das Amt überwunden zu haben. Wir wissen, daß ein Rückschlag in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts einsetzte und das Amt der werdenden Lutherischen Kirche erhalten geblieben ist.“ Die hier beschriebene Alternative läßt sich aus Luthers Schriften nicht belegen. Vgl. Anm. 79.

deren Güter Christi den Gläubigen zu eigen wären[95]. Das wird 1520 und später weiter entfaltet, und wir dürfen im Überblick sagen, daß die ganze Fülle priesterlichen Handelns einem einzelnen, eben dem priesterlichen Stande, genommen und dem ganzen Christenstande zugesprochen wird. Der Zusammenhang mit dem Worte, den wir schon in der Römerbriefvorlesung feststellten, ist auch hier wieder da. Das erste und größte aller priesterlichen Ämter, in dem alle anderen hängen[96], hat es mit dem Wort Gottes zu tun, das allen Christen gegeben ist. In ihm aber ist nun alles priesterliche Handeln den Gläubigen übertragen[97], und Luther wird nicht müde, das nun im einzelnen auszuführen: die Predigt[98], die Taufe[99], die Sakramentsverwaltung[100], die Fürbitte[101], die Beichte[102] und das Opfer[103]. Dies alles ist zuerst einmal Konsequenz aus Luthers Auslegung von 1. Petr. 1, 9; Apc. 5, 10 und anderen Stellen[104]. Sie sprechen nach Luther nicht von einem geistlichen *und* einem leiblichen Priestertum, sondern von dem einzigen, das es gibt, nämlich vom geistlichen[105]. Die Schrift kennt keinen Unterschied zwischen Klerikern und Laien[106], auch nicht in bezug auf den Glauben in der Messe und die Teilnahme an ihr[107].

Neben diesen Zügen, die der Gedanke des allgemeinen Priestertums umgreift und die genauer zu verfolgen uns hier der Raum fehlt, sind noch zwei andere be-

---

95 Th. Graebner: Luther und die Kirche (in: Nygren-Festschrift, 1950), 132: „Aufs engste verknüpft mit dem Gedanken des Evangeliums war für Luther die Lehre von der Gewalt der Schlüssel."

96 WA 12, 180, 5 ff. 97 WA 12, 189, 40 ff.

98 WA 12, 171, 38 f.; WA 15, 170, 37 f.; WA 41, 112, 16 ff. 99 WA 12, 181, 23 ff.

100 WA 6, 566, 26 ff.; WA 12, 182, 19 ff.; WA 15, 720, 28.

101 WA 41, 193, 17 ff. und WA 8, 486, 31 f. bringen das Fürbittgebet des Christen in direkten Zusammenhang mit Christi allgemeinem Priestertum. WA 7, 219, 13 ff. spricht von den helfenden und stärkenden Wirkungen des Gebetes der Gläubigen füreinander. Nach WA 7, 28, 6 ff. und WA 45, 540, 13 ff. ist der Glaube an Christus als den einigen Herrn Grund für das Fürbittengebet: „Denn wo der Geist der gnaden ist, der machet, das wir auch können und thüren, ja müssen anfahen zu beten" (ebd. Z. 24 f.).

102 WA 6, 442, 26 ff.; 443, 19 ff.; WA 7, 219, 17 ff.; WA 10 III, 61, 7 ff.; 62, 13 ff.; WA 12, 183, 30 f.; 184, 21 f.

103 WA 8, 492, 21 ff.; WA 17 II, 6, 23 ff.

104 WA 6, 407, 22 ff.; 408, 31 f.; 564, 9 f.; WA 7, 27, 20 f.; 628, 31 ff. u. ö. WA 8, 247, 7 ff.; WA 12, 179, 39 ff. G. Niedermeyer: Das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das geistliche Amt (in: Zeitschr. f. systematische Theologie, Jahrgang 7, 1930, 337 ff.), 345: „Das Neue Testament gibt Luther Veranlassung und Berechtigung, unter dem evangelisch verstandenen Priestertitel das Wesen des Christenmenschen überhaupt zu begreifen."

105 WA 10 II, 140, 30 ff.; WA 7, 628, 31 ff.; 630, 1 ff.; 634, 13 ff.; WA 12, 180, 31 f.

106 WA 7, 28, 26 ff. = 58, 12 ff. 107 WA 6, 504, 13 ff.; 525, 12.

deutsam. Den einen hat besonders *Althaus* in seiner Abhandlung „Communio Sanctorum" herausgestellt[108]. Er betont die fraternitas der Christen untereinander in Hilfe und Beistand, nicht nur in Sündennot[109], sondern auch in anderen Fährlichkeiten[110]. Der andere Zug ergänzt das Bild, das wir uns bisher vom allgemeinen Priestertum machten, auf besonders charakteristische Weise. Wir wollen daher hier der unten folgenden Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und Predigtamt darin vorgreifen. Denn dieses Verhältnis wird mit der Aussage Luthers berührt, jeder Christ habe Macht, alle Lehre zu erteilen. Weil sie alle Priester sind[111], haben sie alle Macht, über die Lehre zu urteilen[112] und können es auch, weil die Schrift klar und nicht dunkel ist[113], ja, sie sind das sogar schuldig[114]. Als besonderer Grund für das Lehrurteil des Christen wird angegeben, daß er durch keines anderen, sondern durch seinen eigenen Glauben selig werde[115]. Einen Anhalt für sein Urteil hat er etwa im kleinen Katechismus[116]. Auch die weitreichende Konsequenz wird gezogen, daß ein Christ bei Mißbrauch der geistlichen Gewalt ihr nicht mehr zu gehorchen habe und der betreffende Inhaber des Amtes abgesetzt werden könne[117].

Wir sehen, wie mit den Gedanken vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen gegenüber dem römischen klerikalistischen Denken trotz mancher Anklänge an

---

108 Besonders 54 ff.: Die Kirche als Gemeinschaft.

109 WA 6, 442, 26 ff.; WA 10 III, 107, 12 ff. 29 f.

110 WA 6, 409, 5 ff.; 413, 27 ff. 111 WA 6, 412, 20 ff. 37 f.

112 WA 10 I 1, 140, 20 ff.; WA 10 I 2, 290, 10 ff.
WA 10 III, 173, 26 ff.; 397, 31 ff.; WA 12, 260, 27 ff.; WA 15, 720, 29; WA 30 II, 490, 30 f.

113 WA 7, 640, 1 ff.; 650, 21 ff.

114 WA 11, 411, 13 ff. Die Frage der Beurteilung der Lehre wird von Luther eingehender erörtert in der Schrift von 1523: „Daß ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift" (WA 11, 408—416). Gewiß richten sich die darin enthaltenen Gedankengänge zuerst gegen die versteckte oder offene Beibehaltung der römischen Lehre durch einzelne Priester, denen gegenüber die Gemeinde das Recht zu Beurteilung und Absetzung hat. Wenn man aber sieht, wie Luther diese Bevollmächtigung aus dem Gedanken des allgemeinen Priestertums herleitet und wie stark er sie betont, wird man diese Schrift nicht nur für eine Gelegenheitsschrift halten können und daher das Recht zur Beurteilung der Lehre als Bestandteil des allgemeinen Priestertums verstehen müssen.

115 WA 12, 188, 16 ff. 116 WA 28, 470, 3 ff.

117 Das sagt ja bereits der Titel der in Anm. 114 angeführten Schrift. Die Absetzbarkeit der Amtsinhaber ist die Folgerung aus dem Recht der Lehrbeurteilung durch die Gemeinde. Wie sehr Luther an dem Recht der Absetzung von Predigern liegt, zeigen Stellen wie WA 6, 228, 3 ff.; WA 10 III, 147, 16 ff.; WA 11, 408, 29 ff.; 411, 16 ff.; WA 12, 190, 24 ff.; WA 28, 469, 11 f. 25 ff. 32 ff.

mittelalterliche Vorgänger etwas grundsätzlich Neues aufkommt. Es ist grundsätzlich neu und nicht nur in einzelnen Erscheinungsformen oder Aussagen, weil es von einer neuen Mitte, der des rechtfertigenden Glaubens an das Wort, herkommt. Im folgenden ist zu zeigen, wie tief dieses Neue in alles das eingreifen muß, was über das geistliche Amt als Predigtamt zu sagen ist. Das Entscheidende wird hier eine Neubegründung des Verhältnisses der priesterlichen Gemeinde zu ihrem Hirten sein müssen. Dazu ist es notwendig, zunächst die Begründung des allgemeinen Priestertums genauer zu erörtern.

Schon allein der Begriff vom allgemeinen Priestertum *der Gläubigen* deutet darauf hin, daß Glaube und Priestertum eine besonders enge Verbindung haben. Wir können sie mit *Niedermeyer* dahin bestimmen, daß die Anschauung vom allgemeinen Priestertum eine „direkte Konsequenz" aus Luthers Rechtfertigungslehre darstellt[118]. Das bestätigt sich bei jedem Blick auf die Stellen, in denen Luther vom allgemeinen Priestertum spricht. Viele Belege zeigen, daß sowohl in den frühen als auch in den späteren Schriften dieser Bezug der gleiche geblieben ist, daß also das Priestertum aus dem Glauben erwächst und in ihm seinen Grund hat. So heißt es schon im „Sermon vom Neuen Testament etc." von 1520: „Denn alle die ßo den glauben haben, das Christus fur sie ein pfarrer sey ym hymell ... sihe, alle die, wo sie sein, das seyn rechte pfaffen ... Dan der glaub muß allis thun. Er ist allein das recht priesterlich ampt ..."[119]. Und die Schrift „An den christlichen Adel" nennt die drei Momente, die den Zusammenhang der Rechtfertigung mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum ausdrücken: Taufe, Evangelium und Glaube[120]. Die Taufe macht alle Christen zu „nati et vocati ... ad ... ministerium"[121], sie weiht uns zu Priestern[122], und jede Unterscheidung von Priestern und Laien in Hinsicht auf ihre geistliche Vollmacht muß daher ein Verstoß gegen die allen zuteilgewordene Taufgnade sein[123]. Wie in Luthers Tauflehre überhaupt Taufe und Glaube zusammengehören[124], so auch hier. Die Begründung des allgemeinen Priestertums aus der Taufe steht wie auswechselbar neben der aus dem

118 AaO. 345.

119 WA 6, 370, 16 ff. Ähnlich kurz vorher Z. 8 ff.: „ßondern eynis yglichen solcher eygener glaub, der ist das recht priesterlich ampt."

120 WA 6, 407, 17 ff. 121 WA 12, 191, 36 f. 122 WA 38, 229, 29 f.; 230, 15 ff.; 247, 22 f.

123 WA 6, 563, 30 f.

124 Im Großen Katechismus der Zusammenhang WA 30 I, 215, 21 ff. Weitere Belege bei F. Gruenagel: „Luthers Ansichten über die christliche Taufe" (in: Was ist Taufe, hrsg. von F. Gruenagel, 1951), 71 ff., besonders 89 ff.

Glauben[125]. Wo an anderen Stellen die Begründung ausschließlich im Glauben erfolgt[126] darf man um dieser Verbindung willen die Taufe stets als eigentlich mitgenannt annehmen — und umgekehrt. Es fehlt auch nicht der oft wiederholte Hinweis auf den Heiligen Geist, der den Glauben schafft und erhält[127]. Er bildet die Mitte zwischen Glauben und Evangelium. Denn das Evangelium als verkündigtes Wort Gottes ist das dritte, das für das allgemeine Priestertum der Gläubigen konstitutiv ist. An der Botschaft, die die Sündenvergebung zusagt, entsteht der Glaube, der zu Priestern macht und damit den gläubig gewordenen Christen verpflichtet, eben diese Botschaft weiter zu verkündigen[128]. Ja, der von ihr getroffen ist, *kann* gar nicht schweigen[129]. Auf eines haben wir noch zu achten. Der Christenmensch ist nach Luther immer simul iustus et peccator. Wenn wir sein Priestertum in der Rechtfertigung seinen Grund haben lassen, entheben wir ihn nicht aus diesem Zusammenhang, sondern stellen ihn vielmehr gerade in ihn hinein. Von daher deuten wir Luthers Aussage, daß die heilige Kirche Gottes, die Christenheit, irren und sündigen könne, sonst bedürfe sie ja der Vergebung nicht[130]. Wir werden noch sehen, was dies für die Begründung des geistlichen Amtes bedeutet.

Zu dem eben angeführten Grunde des allgemeinen Priestertums tritt noch ein zweiter begründender Gedankengang hinzu, der mit dem ersten nicht im Wider-

---

125 Die Cruciger-Bearbeitung der Predigt vom 9. 6. 1535 über Ps. 110 bringt WA 41, 207, 28 ff. die Stelle: „Denn das S. Petrus ein Priester ist, das ist er daher, das er an Christum gleubig worden ist, wie auch ich bin. Also sind wir alle ... Priesters kinder jnn der Tauffe geworden ...“ Die Rörer-Nachschrift bringt diesen Zusammenhang nicht so deutlich heraus: „Petrus hinc est sacerdos, quod fuit baptisatus, sicut ego sum sacerdoti Christi filius, nach der Tauff zu reden. Christus hat mich gezeugt per Euangelium et baptismum“ (WA 41, 206, 16 ff.).

126 WA 8, 555, 7 ff.; 184, 13; WA 10 I 2, 239, 17 ff.; WA 10 III, 394, 27 ff.; 395, 5 ff.; 398, 27 ff.; WA 17 II, 37, 19 ff.; WA 28, 176, 6 ff.

127 WA 7, 219, 4 f.; WA 10 I 2, 239, 15 ff.; WA 12, 178, 27 ff.; 188, 35 f.; WA 41, 154, 23 ff.; 155, 11 ff.

128 WA 8, 495, 21 ff.; WA 12, 181, 16 ff.

129 WA 10 III, 234, 3 ff. — Z. 5 ff. heißt es: „dann ain solcher mensch kan nit schweigen, er müß den andern verkündigen und sagen, wie es jm gangen ist, und bricht also herauß ins Euangelium ...“ Der ganze Zusammenhang dieser Stelle ist eine Beschreibung des Grundes auch aller Mission der christlichen Gemeinde. Da kann man nur mit Luther bekennen: „Das ist mir ain wunderbarlich consequentia“ (Z. 10). Ähnliches sagt Luther mit besonderer Betonung des Gebetes WA 45, 540, 13 ff. (vgl. Anm. 101).

130 WA 1, 601, 25 f.; WA 18, 650, 4 ff.; 651, 31 ff. Am deutlichsten WA 30 III, 408, 33 ff.: „so kan die heilige kirche auch des lebens halben nicht on jrthum und sunde sein. Sonst müste sie liegen und Gottes spotten, wenn sie jm Vater unser bettet: Vergib uns unser schuld.“ Ebenso 341, 20 ff. und 409, 6 ff. Vgl. E. Seeberg: Grundzüge der Theologie Luthers, 1940, 165.

spruch steht. Er betrifft die besondere Beziehung des Gläubigen zu Christus, die ja nicht anders als in der Rechtfertigung begründet ist. Wo von der neuen Geburt aus Wasser und Geist die Rede ist, sagt Luther weiter: „Da werden alle Christen solche priester des höhisten priesters, Christi kinder und miterben“[131]. Wie kann er zu solcher Aussage kommen? Die aus der Taufe mitgebrachte Priesterschaft ist den Christen durch den Glauben zugeeignet, der sich auf Christus, den „rechten ubirsten priester“ baut[132] und durch den sie Christi Kinder[133], Brüder[134] und Miterben[135] werden. Weil Christus dem Gläubigen zum Priester geworden ist, soll dieser Gläubige nach Christi Exempel ein Priester sein und für die Welt fürbittend eintreten[136]. Darum kann gesagt werden: „wie Christus selbst priester und opffer war, alßo seyn wir auch alle, ßo wir Christen sind, warlich eyn heyligs priesterthum und das opffer selbs“[137].

Immer wieder betont Luther, daß nichts anderes als der Glaube die Mitte zwischen dem Priestertum Christi und dem des Gläubigen ist[138]. So ist jene römische Fehldeutung ausgeschlossen, als habe Christus sein Priestertum auf den Papst versetzt[139]. Christus allein ist es, der alles ausgerichtet hat[140] und uns zu Gott bringt[141]. Darum bedürfen wir keines anderen Mittlers mehr, und der geistliche Stand als besonders qualifizierter ordo fällt hin[142], weil wir alle Brüder gleichen Rechtes vor Gott sind[143]. Von hier aus ist es zu deuten, wenn Luther davon spricht, Christus teile den Gläubigen seine Ehre und Würdigkeit mit, durch die wir Priester werden[144]. Es geht nie um die Übertragung einer dignitas im statischen Sinne, sondern immer um das priesterliche Handeln des Christen vor Gott in der Nachfolge Christi[145]. Daß Christus mit seinen Christen Priester ist[146], kann nicht durch irgendeine gleiche qualitas beschrieben werden, sondern nur dadurch, daß das Handeln des Christen in Christi Nachfolge geschehen soll. Mit Christus soll sein Leben und Wesen in Lobpreis und Anrufung Gottes bestehen[147]. Jeder Christ wird von Christus in das Predigtamt des äußerlichen Wortes eingesetzt, „denn er ist

131 WA 17 II, 6, 34 f. 132 WA 8, 253, 26 ff. 133 WA 8, 486, 27 ff.; WA 38, 229, 22.
134 WA 12, 189, 8 ff.; 308, 4 ff.; WA 28, 458, 9 ff.; 459, 20 ff.; 460, 6 f. 30 ff.
135 WA 28, 459, 4 f.; 460, 6. 136 WA 7, 35, 32 ff.; 36, 6 ff.; WA 10 III, 107, 12 f.; 309, 14 ff.
137 WA 8, 252, 31 ff.; WA 12, 307, 27 ff.
138 WA 8, 253, 27; WA 12, 178, 27 ff.; WA 41, 172, 34 ff.; 195, 31.
139 WA 41, 206, 9 ff. 18 ff. 140 WA 28, 102, 27 ff.
141 WA 41, 203, 31 f.; 206, 9 ff.; 207, 20 f. 142 WA 28, 115, 10 ff.
143 WA 7, 719, 3; WA 12, 189, 9; 308, 4 ff.; WA 8, 253, 34 f.: „Der nam ist unß allen gemein mit aller seyner gewallt, recht und zuhorung . . .“
144 WA 7, 27, 17 ff. 145 WA 8, 492, 24 ff. 146 WA 12, 179, 7 f.
147 WA 28, 107, 14 ff.; 108, 14 ff.

selbs komen mit disem ampt und eusserlichen wort"[148]. Jeder Gläubige soll deswegen darum ringen, der Oberste im Amt Christi und Apostel zu sein[149]. Dann wird Christi Priestertum an seinen Priestern erkannt[150], die nach ihm und seinem Amt Priester sind und heißen[151]. „Christus est sacerdos, ergo Christiani sunt sacerdotes[152]."

IV.

Wir haben im vorhergehenden verschiedentlich den Begriff des Amtes oder der Ämter gebraucht, ohne ausdrücklich auf dessen Wortbedeutung einzugehen. Dabei war zu beobachten, daß er von Luther in sehr verschiedener Weise gebraucht wurde. Noch mehr Möglichkeiten der Verbindung mit einem Begriff werden wir im folgenden kennenlernen. Während vom „geistlichen Amt" bei Luther nur selten die Rede ist[153], kommt das Wort in anderen Verbindungen oft vor, häufig als „Predigtamt"[154] oder „Amt des Wortes"[155], als „Amt der Christen"[156] und „Amt Christi"[157], dann aber auch als „Pfarramt" oder als „Hirtenamt". Die Auskunft der deutschen etymologischen Wörterbücher befriedigt nicht ganz, weil sie auf den vorkommenden Reichtum lutherischer Sprache nicht genügend eingehen. In unserem Zusammenhang interessiert uns besonders, daß das frühneuhochdeutsche „ampt" viel stärker als heute den Klang des Dienstes und der „Dienstleistung, die einem Untergebenen von seinem Herrn zu ständiger Besorgung übergeben war", hatte[158]. Wir haben also begriffsgeschichtlich bei Luthers Aussagen über das Amt weniger an unseren abstrakten, rechtlich orientierten Begriff des Amtes zu denken, als an den Dienst, das Handeln in der Vollmacht und im Auftrage eines Herrn, der als Träger der Macht hinter und über dem „Beamteten" und seinem Handeln steht[159].

Nach der Entdeckung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen bedeutet das geistliche Amt selbstverständlich nicht mehr einen besonderen Verdienst vor

---

148 WA 12, 521, 23 f. 149 WA 28, 442, 15 f. 150 WA 41, 195, 30.
151 WA 41, 203, 32 ff.; WA 15, 720, 27. 152 WA 12, 179, 15 f.
153 WA 41, 168, 29 kommt zu den beiden von E. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie, Band 1, 1911, S. 66 nachgewiesenen Stellen noch hinzu.
154 WA 7, 654, 30 u. ö.; WA 12, 521, 23. 155 WA 18, 418, 34.
156 WA 41, 112, 16. 157 WA 28, 442, 16 ff.
158 Paul Hermann: Deutsches Wörterbuch, 3. Aufl. 1921, 17. Trübners Deutsches Wörterbuch, hrsg. von Alfred Götze, Band I, 1939, S. 73 nennt das Amt auch den „Namen einer ständigen Verpflichtung", die aus einer regelmäßigen Dienstleistung bestimmter Art herrührt. Auch hier wird das Gepräge des Dienstes gewahrt. Ähnliche Betonung des Dienstes im „Amt" bei Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch Band I, 1854, Sp. 280 f.
159 Trübner aaO. S. 73.

Gott[160]. Es wird zum Dienst vor Gott[161]. Es gibt kein imperium mehr über die Seelen[162], und die das Amt innehaben, sind keine domini, sondern ministri[163]. An die Stelle der iurisdictio treten caritas und servitus[164], aus denen heraus sich das Verhalten des Hirten zu seiner Gemeinde bestimmt[165]. Inhalt des Amtes als Gabe und Aufgabe ist das Wort. Aus dem Worte und sonst nirgends her kommt der Glaube[166], der die Kirche baut[167]. Den Inhalt des Wortes beschreibt Luther als die Predigt von Christus[168] oder auch als Gesetz und Evangelium[169] oder auch nur als Evangelium[170]. Der Predigt von Gesetz und Evangelium entspricht das doppelte Amt, das die ministri innehaben: das Amt des Schreckens und Strafens und das des Trostes[171].

Aber macht dies Wort eigentlich ein besonderes Amt nötig? Ginge es nicht auch ohne ein solches, wo doch das Priestertum allen gemein ist? Bevor wir sehen, worin Luther das geistliche Amt noch begründet sein läßt, müssen wir hier eine Linie aufzeigen, die das Amt aus dem besonderen Charakter des „Wortes" erforderlich macht, denn das von Luther gemeinte Wort ist das verkündigte Wort[172], das gepredigte[173], das gesprochene[174], das gehört werden soll[175]. Es ist eine „predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis... Und ist eygentlich nicht das, das in büchern stehet... sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal höret"[176]. Weil es um das verbum vocale geht, werden Prediger und Lehrer erforderlich[177], die es treiben[178]. Christi Leiden und Auferstehung sollen in Brauch und Übung kommen, und das geschieht im recht verwalteten Predigtamt[179], durch das der Heilige Geist wirksam ist[180]. Das Predigtamt hat

160 WA 10 II, 147, 36 ff.
161 WA 6, 415, 29 ff.; WA 7, 630, 10 ff.; WA 12, 391, 8 ff.; WA 28, 445, 17 ff.
162 WA 6, 564, 6 ff. 163 WA 6, 507, 12 f.; 543, 28 ff.; WA 38, 247, 13.
164 WA 7, 721, 29 ff. 165 WA 18, 420, 1 ff. 166 WA 6, 216, 37 f.; WA 18, 136, 17 f.
167 WA 8, 491, 3 ff. 168 WA 6, 552, 4; WA 7, 22, 24 f.
169 WA 7, 34, 11 ff.; 658, 26 ff.; WA 31 II, 680, 6 ff.
170 WA 6, 374, 1 ff.; WA 7, 654, 23 ff.; WA 8, 540, 3 f.; WA 12, 259, 8 ff.
171 WA 31 II, 680, 6 ff. 172 WA 6, 373, 31 ff. 173 WA 6, 536, 25 f.
174 WA 7, 722, 3 f. 175 WA 12, 306, 10 ff. 176 WA 12, 259, 8 ff.
177 WA 6, 564, 25 f. ist „pascere" durch „docere" erklärt. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß für Luther das „docere" nicht unser „dozieren" oder „lehren" bedeutet, sondern vielmehr „praedicare".
178 WA 11, 411, 24; WA 19, 322, 19.
179 WA 52, 267, 4 ff. (Hauspostille 1544): „Das sind treffenliche Wort, mit welchen er jnen das predigtambt ubergibt und bringet das leyden und die aufferstehung Christi in seinen rechten brauch und ubung. Denn wo es ausserhalb des predig ambts allein wer bliben bey der Histori oder der geschicht, so wer die geschicht uns gar nichts nütz gewest."

es also mit dem verkündigten Wort zu tun. Das bestimmt auch seinen Ort in bezug auf die Kirche. Das Wort ist nota ecclesiae[181], und eine der anderen notae ist auch das dem Wort verbundene Predigtamt[182]. Denn wo Gottes Wort ist, da muß auch das Predigtamt sein[183]. So kann es als eines der äußeren Zeichen, an denen die Kirche erkannt wird, genannt werden[184]. In ihm können sogar alle anderen notae zusammengefaßt werden[185]. Weil die Ausübung des Amtes aber ohne Berufung nicht denkbar ist, wird auch die Berufung als nota bezeichnet[186].

So ist also der Christ nicht auf seine geistliche Erfahrung gewiesen, um auf geheimnisvolle Weise von innen her Glauben zu erlangen. Sondern Gott weist ihn auf das Predigtamt[187]. Ohne den äußeren Vorgang des Predigens und Hörens will Gott den Glauben nicht geben[188]. Daran hat er sein Handeln gebunden[189]. Der Glaube des Christen ist nicht unmittelbar zu Gott, wie Gott nicht ohne Vermittlung mit uns Menschen umgeht und nicht abgesehen von dieser verhüllenden Vermittlung, deren Ereigniswerden wir unter dem Wirken des Heiligen Geistes verstehen, uns begegnet. Zwischen dem Fundament des Glaubens als Ereignis des Damals und dem Bekennen des Glaubens als Ereignis des Heute steht die Predigt des überlieferten Wortes nicht als zufälliger, sondern als notwendiger Vorgang, in und an dem sich das gepredigte Wort als Gottes Wort erschließt. Dennoch zeigt dieser Vorgang sich nicht als in sich, sondern außer sich, nämlich im Ereigniswerden des Damals gegründete Notwendigkeit, dessen Würde im Verweisen auf das in Jesus Christus geschehene Grundereignis des Glaubens beruht[190].

---

180 WA 19, 95, 9 ff.; WA 28, 49, 9 f. 181 WA 50, 628, 29 ff. 182 WA 50, 629, 16 ff.
183 WA 38, 237, 11 ff.; 238, 7 ff. 184 WA 50, 629, 28 ff. 185 WA 41, 150, 27 ff.
186 WA 50, 632, 35 ff.; WA 38, 238, 7 ff.
187 WA 50, 629, 16 ff.; WA 37, 269, 18 ff.; WA 41, 546, 10 ff.
188 WA 34 II, 296, 5 ff.; WA 37, 136, 13 ff.
189 „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren fur den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens ...“ Schmalkaldische Artikel, Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, 1930, S. 453 f., vgl. 455 f.
190 „So ist der Christ auf Überlieferung angewiesen. Diese Überlieferung aber besteht darin, daß sie in ihren drei Gestalten auf jenes Ereignis verweist. Sie alle drei sind nichts anderes als Verweis. Sie „dienen“ als Verweis. Darum haben sie alle drei — Schrift, Amt und Bekenntnis — keine eigene gravitas. Ihre gravitas ist ihr Verweisen.“ C. H. Ratschow: Der angefochtene Glaube, 1957, S. 186. Vgl. dazu das ganze Kap. III, in dem das Predigtamt als Wesensbestandteil der christlichen Überlieferung und damit sowohl geschichtlich verstanden als Mitte zwischen dem Damals und dem Heute wie auch aktual verstanden als Ort des göttlichen Wirkens im Heiligen

Das Predigtamt, das Luther immer wieder als das höchste Amt preisen und rühmen kann[191], ist daher zugleich ein Amt, das große Demut fordert[192]. Es kennt keine Autorität aus sich selbst. Es reicht nur, soweit das Wort geht[193]. Was das in bezug auf das Urteil der Gemeinde über die Lehre heißt, sahen wir bereits. Auf das Predigtamt gesehen heißt das, dieses Amt als ein Dienst am Worte Gottes begründet in keiner Weise ein liberum arbitrium[194], und weil Gott selber beim Predigtamt ist und dadurch wirkt[195], ist auch des Predigers Autorität in Christi Wort und nicht in seinem eigenen begründet[196]. Nur in diesem Sinne kann es heißen: „per ministerium verbi enim munitur Ecclesia"[197].

Wir hätten den Inhalt des Amtes nicht genügend beschrieben, wenn wir nicht auch die Sorge für die Armen dazu zählen wollten. Sie ist dem minister verbi in besonderem Maße aufgetragen[198]. Er kann sie selbst übernehmen, ohne doch sein Amt dabei zu vernachlässigen oder sie anderen übertragen[199]. Immer jedenfalls wird diese Fürsorge in engem Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums genannt. Aus ihr allein kann sie entspringen, will sie nicht als verdienstvolles Werk gelten[200].

Es ist für Luther keine Frage, daß aus dem Charakter des Evangeliums als einem mündlichen Wort Personen erforderlich werden, die als Pfarrer oder Hirten ihrer Gemeinde das Amt ausüben. Es gibt bei ihm keine Unterscheidung zwischen einem Predigtamt, das dem Evangelium zugeordnet ist und darum zur ecclesia invisibilis gehört, und einem Predigtamt, das als rechtlich verfaßtes zur ecclesia visibilis gehört. Aber es gibt eine andere Unterscheidung — nicht Scheidung — bei ihm. Es ist die zwischen dem Amt und der Person, die es innehat. Der Grund für eine solche Unterscheidung liegt in Luthers Anschauung vom Handeln Gottes durch das Predigtamt. Weil *Gott* handelt, ist sein Wort von den Personen zu trennen, die es

---

Geiste begriffen wird. Daß beide Verständnisse im Ereigniswerden des Glaubens untrennbar miteinander verbunden sind, macht nach Ratschow eben das Spezifische an der christlichen Überlieferung aus. Dieser Gedanke scheint auch deswegen zutreffend, weil von ihm aus die so oft falsch angewandte Unterscheidung der ecclesia invisibilis von der ecclesia visibilis richtig als eschatologischer Tatbestand begriffen werden kann. Es ist nun nicht mehr nötig, mit Karl Holl zu sagen: „Der Begriff des Evangeliums schlug ihm (Luther) die Brücke von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche hinüber" (aaO. 304 f.). Vgl. dazu Fagerberg, aaO. 114 ff.

191 WA 11, 414, 27; 415, 25 f. 30 f.; 416, 5; WA 12, 173, 4 f.; 181, 29 f.; WA 19, 78, 26 f. u. ö.
192 WA 28, 221, 10 f. 193 WA 10 III, 174, 15. 194 WA 18, 754, 14 ff.
195 WA 41, 128, 21 f.; 150, 29 ff.; WA 47, 120, 35; 213, 26 ff., 35.
196 WA 6, 530, 22; WA 12, 391, 16; WA 28, 216, 18 ff.; WA 38, 239, 1 ff.
197 WA 31 II, 762, 34. 198 WA 6, 546, 21. 199 WA 6, 440, 34 ff.; 566, 34 ff.
200 WA 6, 546, 21; WA 19, 443, 12 f.; WA 26, 196, 26 f.

verkündigen[201]. Damit dürfen die Prediger sich nicht für irgendein Versagen entschuldigen[202], aber die Gemeinde erhält von daher die Gewißheit, Gottes Wort zu hören, solange der Hirte in der Ordnung des Heiligen Geistes bleibt[203]. Weil das recht ausgerichtete Amt solch eine Ordnung ist, besteht es beständig, während die Personen wechseln, die es verwalten und ihm dienen[204]. So betont Luther also, wenn er auf den Hörer des Wortes sieht: „abusus non perdit substantiam", um den Glauben von der Person des Predigers hinweg auf das Evangelium zu weisen[205]. Aber oft sagt er auch, es sei besser, keine als schlechte Diener zu haben[206]. Der Prediger soll Glauben haben, um das Werk des Geistes ausrichten zu können[207]. Er soll sich aber zugleich dessen bewußt sein, daß nicht seine eigene Heiligkeit, sondern der Beruf und der Befehl zur Predigt und ihr Inhalt das Entscheidende ist, aus dem die Gewißheit einer rechten Amtsausübung erwachsen soll[208]. Wie sehr Luther von der Mitte des Glaubens, von der Rechtfertigung sola fide aus denkt, zeigt sich auch an dieser Frage. Denn das „simul" der Formel „simul iustus et peccator" ist es, das sich in Luthers Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Amt und Person auch beim geistlichen Amte ausdrückt, indem es die „Denkbarkeit der Scheidung von Person und Werk durch Gott" ermöglicht, die hier ihren Ort hat[209].

Wenn wir auf die Begründung sehen, die Luther dem geistlichen Amt gibt, so treffen wir bei ihm häufig auf Äußerungen, in denen er das Verhältnis des Trägers des Amtes zur Gemeinde so bestimmt, daß er den Dienst des ersteren aus dem Gedanken der Ordnung notwendig macht. Der Inhaber des Amtes spricht nicht für seine eigene Person, sondern ist der Mund der Gemeinde[210], und wo er handelt, tut er es anstatt „des hawffen befelh und willen"[211]. Der Prediger kann also, weil der Name „Priester" „mit aller seyner gewallt, recht und zuhorung" ja allen

201 WA 21, 323, 3 ff.; WA 47, 120, 35 f.; 121, 1 ff. 202 WA 6, 525, 27 ff.
203 WA 6, 571, 2 ff.; WA 28, 467, 9 ff.; WA 30 II, 444, 16 ff.; WA 38, 241, 6 ff.
204 WA 8, 24, 17 f.; WA 10 I 1, 129, 16 ff.; WA 50, 580, 1 ff.
205 WA 28, 259, 4 ff. 31; 260, 9 ff.; WA 30 II, 486, 28 ff.; WA 10 I 1, 130, 1 ff.
206 WA 12, 172, 6 ff.; WA 19, 443, 14 ff.
207 WA 6, 525, 27 ff.; WA 38, 199, 27 ff.; 200, 1 ff.; 202, 16 ff.; 214, 21 ff.; 235, 25 ff.
208 WA 28, 172, 21 ff.
209 Im 5. Teil seiner Abhandlung: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich" (Zeitschr. f. systematische Theologie, Jahrgang 6, 1929, 278 ff. 497 ff., Jahrgang 7, 1930, 125 ff.) behandelt R. Hermann diesen Zusammenhang näher, und zwar 143 ff.: „Das Zugleich und die Scheidbarkeit von Person und Werk des Menschen" und 149 ff.: „Die Denkbarkeit der Scheidung von Person und Werk durch Gott."
210 WA 38, 247, 28. 211 WA 8, 253, 29 ff.; WA 10 III, 396, 1 ff.

gemein ist[212], nur „vice et nomine omnium, qui idem iuris habent“ handeln[213]. Seine schärfste Zuspitzung erhält dieser Gedanke in der Analogie zu weltlichen Berufen, in die Luther das Amt oft stellt. Danach ist die Stellung des Predigers mit der eines Bürgermeisters[214] oder Amtmannes[215] im weltlichen Raum zu vergleichen. Nur wegen seines Amtes und Dienstes ist der Hirte von denen zu unterscheiden, die ihm anvertraut sind, das betont Luther 1535 noch ebenso stark[216] wie in den Schriften von 1520[217]. Er folgert sogar daraus die Absetzbarkeit der Prediger[218]. Denn wenn der Pfarrer sich von den „Laien“ durch nichts als den Dienst, das Amt unterscheidet, kann er auf Zeit oder ganz abgesetzt werden[219]. Weil es den character indelebilis der Geistlichen nicht mehr gibt[220], ist der Abgesetzte später nicht mehr als jeder andere Christ auch[221]. Praktische Bedeutung gewinnt diese Ansicht vor allem in Luthers Forderung nach Abschaffung der zur Wortverkündigung untauglichen Meßpfaffen[222].

Was ist nun aber der Grund dafür, daß Luther meint, man müsse den *einzelnen* Prediger anstatt des Volkes handeln lassen und ihm übertragen, was es im Amte zu tun gibt? Er liegt in dem Gedanken der Ordnung, die um des schwachen Volkes willen nötig ist[223]. So wie „der Herr Omnes“ im weltlichen Bereich das Schwert nicht führen darf, weil es sonst übel zuginge[224], so ist es auch in der Gemeinde nicht möglich, daß alle zugleich handeln[225]. Aus unordentlicher Predigt kann nichts als Unordnung und Aufruhr erwachsen[226], das ist eine Erfahrung, die Luther angesichts der Schwärmer vielfältig bestätigt findet. Es gilt, Ehre, Zucht und Ordnung zu halten, gerade *weil* alle gleiche Gewalt zu predigen und das Amt zu verwalten haben. Aus dieser gleichen Gewalt folgert die Notwendigkeit der Ordnung gemäß 1. Kor. 14, 40[227]. Auch hier, in der Begründung des Predigtamtes, bildet die Anschauung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen immer den

212 WA 8, 253, 34 f.

213 WA 12, 189, 21 ff. (De instituendis ...): „Verum haec iuris cogit, ut unus, aut quotquot placuerint communitati, eligantur vel acceptentur, qui vice et nomine omnium, qui idem iuris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo dei, et Babylon quaedam fiat in Ecclesia, sed omnia secundum ordinem fiant ...“ Ähnlich WA 11, 412, 32 f.; 413, 7.

214 WA 7, 631, 30 ff.; WA 8, 503, 30.

215 WA 7, 633, 14 f.; WA 12, 190, 27 f.; WA 28, 147, 30 f.; WA 41, 208, 27 ff.

216 WA 41, 209, 27 f. 217 WA 6, 408, 26 ff. 218 S. o. Anm. 117. Dazu WA 6, 408, 17 f.

219 WA 6, 567, 21 f. 220 WA 6, 408, 22; 567, 22 f.

221 WA 6, 408, 18; WA 41, 210, 19 ff. Darin hat es also zwischen 1520 und 1535 bei Luther keinen Wandel gegeben.

222 WA 19, 443, 16 ff. 223 WA 12, 389, 11 ff.

224 WA 28, 250, 29 f. Vorher schon 246, 1 ff. 225 WA 7, 28, 34 f.; WA 10 I 2, 239, 23 ff.

226 WA 28, 474, 1 ff.; 475, 6 f. 227 WA 8, 495, 29 ff.

Hintergrund, auf dem Luther das Amt denkt. Dieses Priestertum ist dort, wo es um die Begründung des Amtes aus dem Ordnungsgedanken heraus geht, das „Bürgerrecht", das ein jeder ins Amt mitbringen muß und das die Voraussetzung für die Betrauung mit ihm ist[228]. Wir werden noch sehen, welche Bedeutung diese Voraussetzung für die doppelte Begründung des Amtes hat. Eine verhältnismäßig unwesentliche Frage für Luther ist die nach einer Rangabstufung der Ämter in der Kirche. Es gibt für ihn keine Obrigkeit unter den Christen im Sinne des Machthabens über den anderen[229]. Das sahen wir schon bei der Beschreibung der potestas des Pfarrers, und das wird vollends deutlich an seiner Polemik gegen die römische Hierarchie[230], die er nur dann anerkennen würde, wenn sie eine „dienstliche" Obrigkeit wäre, d. h. voranginge im Amte des Wortes[231]. Der Titel des Bischofs ist für ihn gleich dem des Priesters; seine Aufgabe ist keine andere als dessen auch, nur daß sie sich u. U. über einen größeren Bereich erstrecken kann[232].

Das eben Ausgeführte ist aber nicht die einzige Begründung, die Luther dem Amte gibt. Neben ihr steht eine andere, davon abweichende, die wir nicht historisch von jener ersten lösen können. Die beiden Begründungen kommen meistens getrennt vor, manchmal aber auch so nahe beieinander, daß man schon allein dadurch erkennt, sie schließen sich nicht gegenseitig aus[233]. Wenn das aber so ist, wird man noch nach ihrem Zusammenhang oder besser nach ihrer Mitte fragen müssen, die ein solches Denken möglich macht.

Christus habe Presbyter verordnet, so heißt es bereits 1520, ohne daß dazu eine Bibelstelle als Beleg angegeben wird[234]. Im gleichen Jahr sagt Luther auch, daß Gott den Pfarrerstand eingesetzt habe, wobei er hier „Stand" im Sinne von „Amt" verstanden haben will[235]. Die Prediger sind von Christus gesandt[236], und das wird auch biblisch begründet. Mark. 16, 15 f., Luk. 24, 27 und Joh. 17, 18 werden von der Sendung der Apostel[237], aber auch ihrer Nachfolger verstanden[238]. Es heißt, daß die Schlüssel ein göttliches „stifft werck, ordnung odder ampt" seien[239], aber

228 WA 41, 209, 24 ff. 229 WA 10 II, 145, 5 ff. 230 WA 10 II, 117, 30 ff.
231 WA 10 II, 137, 24 ff.; 158, 7 ff.; 131, 34 ff. 232 WA 10 II, 139, 5 ff.; 144, 31 ff.
233 WA 6, 440, 30 ff.: Wahl durch die Gemeinde. 441, 24: Gott hat den Pfarrerstand eingesetzt. WA 50, 632 35 ff.: „Denn man muß Bisschove, Pfarrher oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenannten vier stück odder heilthum geben, reichen und uben, von wegen und im namen der Kirchen, viel mehr aber aus Einsetzung Christi ..." Auch im folgenden ist das Nebeneinander da. 333, 4 ff.: „Er hat gegeben etlich zu Apostel ... Denn der hauffe gantz kan solchs nicht thun, sondern müssens einem befelhen oder lassen befolhen sein."
234 WA 6, 549, 21 ff. 235 WA 6, 441, 24. 236 WA 28, 156, 13.
237 WA 28, 169, 1 ff. 12 ff.; WA 31 I, 211, 1 ff. 238 WA 41, 123, 36; 129, 11 ff.
239 WA 30 II, 482, 32. Ähnlich 453, 18 ff., wo neben den Schlüsseln das Predigtamt als Gottes Befehl bezeichnet wird. 468, 9 f.: „Und ist der schlüssel ampt ein hohes Göttlichs ampt ..."

öfter noch wird dasselbe von dem Predigtamt gesagt. Wo Paulus Bischöfe einsetzt, handelt es sich um die Einsetzung durch den Geist Christi oder den Heiligen Geist, der hier in ihm handelt[240]. An anderen Stellen kann dann direkt gesagt werden, das Predigtamt sei göttliche Stiftung[241] oder Stiftung Christi[242], es sei Gottes Befehl[243], die Prediger seien von Gott erwählt[244]. Wodurch dieser Gedanke der göttlichen Stiftung des Predigtamtes innerlich ermöglicht wird, dürfte nach dem, was oben über den Ort des Amtes gesagt wurde, nicht mehr zweifelhaft sein. Auch hier ist es wieder der enge Zusammenhang mit dem Wort, der das bewirkt, Wie das Evangelium Gottes Wort ist, ist das Predigtamt Gottes Befehl[245], und wie das Wort des Amtes, so ist auch das Amt selbst in göttlichen Befehl gefaßt[246].

Über diese Beziehung zum Wort hinaus hat der Gedanke der Stiftung noch eine andere und bedeutsamere. Christus ist nicht nur unser Pfarrer im Himmel[247] und der Hohepriester, der ein einmaliges Opfer für unsere Sünden vollbracht hat[248]. Er ist gesandt, um „des vaters lob und ehre zu preisen und herrlich auszuschreien"[249], um den Anfang in der Verkündigung des Wortes zu machen[250], die ihm wichtiger war als das Taufen[251]. Dies von Christus angefangene Amt, das „offentlich Predig Amt des Euangelij"[252], führt er aber auch weiter. Hier wird deutlich, daß der Gedanke der Stiftung des Amtes nicht biblizistisch zu belegen ist; Luther führt zwar Mark. 16, 15, Joh. 17, 18 und Joh. 20, 19 ff. dafür an, aber nur selten[253]. Denn das, was er über die göttliche Einsetzung des Amtes sagt, hat nicht dort seinen eigentlichen Grund. Der ist vielmehr darin zu finden, daß der Inhalt des Amtes Christi sich von dem des Predigtamtes nicht unterscheidet, sofern eben Christus selbst Inhalt dieses Amtes ist. „Er sendet sie gleich wie Er vom vater gesandt ist . . ."[254], das heißt, das Predigtamt soll dasselbe ausrichten, dazu Christus in die Welt gekommen ist[255]. Es liegt also der Ton auf der Analogie des Amtes als Handeln und seiner Bestimmung[256].

---

240 WA 8, 500, 15 ff.
241 WA 30 II, 598, 33 ff.
242 WA 45, 461, 13 ff.
243 WA 30 II, 453, 20 f.
244 WA 34 II, 296, 5 ff.
245 WA 30 II, 453, 20 f.
246 WA 19, 233, 6 f.
247 WA 6, 369, 9.
248 WA 12, 175, 10 ff.
249 WA 28, 82, 4 ff. 16 ff.
250 WA 28, 155, 2 f. 13 ff.
251 WA 12, 191, 12 f.
252 WA 41, 187, 24 ff.
253 S. o. Anm. 237 und 238. Dazu noch WA 45, 461, 13 ff.
254 WA 28, 466, 22.

255 WA 34 I, 319, 3 f. (zu Joh. 20,21 und Jes. 61, 1 f.): „Sic Ego missus. Sicut ego praedicavi, das befelh ich euch. Mein ampt ist volnbracht et sicut ego praedicavi, sic vos." Vgl. WA 28, 471, 5 ff.; WA 37, 341, 20 f.; WA 41, 197, 9 ff.; WA 45, 213, 12 ff.

256 WA 10 II, 106, 1 ff. Im folgenden die großen und gewissen Worte: „Denn syntemal ich ihr (scil. meiner Lehre) gewiß byn, wil ich durch sie ewr und auch der Engel . . . richter seyn, Das, wer

Diese Analogie ist in einem ganz bestimmten Sinne zu verstehen. Christus ist der einige Hohepriester[257], das rechte Hirtenamt kommt eigentlich nur ihm, seiner eigenen Person zu[258]. Aber wer nun in diesem selben Amte wirkt, durch den wirkt Christus selbst[259]. Wie im allgemeinen Priestertum der Name „Priester" allen Christen zugeeignet wurde in Analogie zu Christi Amt, so hier der Name des Hirten[260]. Damit ist die Exklusivität des Werkes Christi gewahrt: Was Christus durch sein Leiden erworben hat, wird „durch der Apostel und Prediger Mund fürgetragen und ausgeteilet"[261]. Der Prediger ist nichts anderes als Türhüter, der dem rechten Hirten die Tür auftut[262], er ist wie ein Hausknecht, der das Gut seines Herrn verwaltet[263]. Wer mit dem Papst behaupten will, Christus habe sein Priestertum auf den menschlichen Hirten verwechselt oder versetzt, will sich selber an die Stelle Christi setzen[264]. Christus selbst ist es, dem das Amt gehört[265], er ist es, der durch Wort und Geist weiter seinen Vater verkündigt[266], der durch die Christen und vornehmlich die Prediger das Reich seines Vaters ausbreitet[267]. So kann es heißen: „der fuß Christi ist das prediger ampt"[268]. Daß die Begründung des Predigtamtes in Christi Amt nicht qualitativ am Menschen vorfindlich ist, sondern immer nur im Handeln des Predigers in der Ordnung des Heiligen Geistes

meyne lere nicht an nympt, das der nicht müge selig werden, Denn sie ist gotis und nicht meyn, Darumb ist meyn gericht auch gotis und nicht meyn" (107, 9 ff.). Vgl. WA 7, 645, 3 ff.; WA 10 II, 133, 16 ff.; WA 38, 240, 24 ff.

257 WA 41, 200, 3 ff.

258 WA 41, 187, 23 ff. In der Rörer-Nachschrift, Zeile 13 ff., heißt es: „Damit ist das priesterampt uber alle mas seer hoch gesetzt und gerhumet, cum dicit: sein ampt sol ein pfaffen ampt sein, Da hat unser herr Gott die priester ehr hoch gnug gesetzt, weil er sie an seinem einigen son hat auffgesetzt, das er sol ein ewiger priester heissen."

259 WA 21, 323, 3 ff.; WA 28, 470, 39 ff.; WA 30 II, 454, 2 ff.; 455, 1 ff. Zeile 18 ff. läßt Luther Christus sagen: „Peters mund ist mein mund, sein ampt ist mein ampt, seine schlussel sind meine schlüssel ..."

260 WA 10 III, 120, 10 ff.; WA 21, 323, 9 ff.: „Welche nach Christo auch Hirten heissen, nicht jrer Person halben (denn solches kan niemand seien on Christus selbs), sondern das sie in dem Ampt sind, welches allein Christi eigen ist und er durch sie ubet und in dem selben wircket."

261 WA 28, 478, 27 f.

262 WA 21, 501, 10 ff.

263 WA 38, 239, 35 ff.; WA 10 III, 120, 14 ff.

264 WA 8, 485, 31 ff.; WA 10 II, 126, 14 ff.

265 WA 28, 102, 9 f. 27 ff.; 470, 39 f.

266 WA 28, 199, 12 ff. 36 ff.

267 WA 28, 50, 2 ff.; 161, 10 f. 30 f.; WA 41, 187, 23 ff. Besonders bezeichnend die Stelle WA 28, 316, 6 ff.: „Hoc est testimonium Christi: quicquid praedicavi, Pilate, ist die lauter warheit, quod ad hoc natus sum sol mein koniglich ampt sein, ut veritatem. Vides, quales domini sunt praedicatores: habent regnum, officium, Nam veritatem praedicare etc. Cum ergo hoc regnum officium furen, mus uns ghen ut Christo, ut culpemur prohibere bona opera et seditiosi."

268 WA 8, 24, 13.

erfaßt werden kann, zeigt der hier wie beim allgemeinen Priestertum häufige Hinweis auf das Exempel Christi. Ihm soll der Prediger folgen beim Strafen der Gottlosen[269], aber auch sonst in seinem Leben[270], besonders aber, wenn er wie Christus angegriffen und angefochten wird. Dann soll Christi Exempel ihm zum Trost dienen[271].

Wir deuteten bereits an, daß das unmittelbare Nebeneinander der beiden verschiedenen Begründungen des Amtes uns auf die Frage führen muß, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Die Frage nach der Mitte der doppelten Begründung des Amtes findet in der neueren Literatur über unser Thema keine befriedigende Lösung. Teils wird die Ordnungsseite der Begründung nicht genügend beachtet, so etwa bei Müller-Pieper[272] und Sommerlath[273]. Teils trennt man sich wie Althaus[274] in der Art der Begründung des Amtes vom Wege Luthers. Wo man ihn aber nachvollzieht und auch seine Doppellinigkeit in den Blick bekommt, kann man dafür keine ganz ausreichende Erklärung finden. Das ist z. B. bei Elert der Fall, der konstatiert, „daß Luther einen Gegensatz zwischen der Stiftung des Predigtamtes durch Christus und der praktischen Begründung der Delegierung des Predigtrechtes auf den einzelnen seitens der Gemeinde nicht empfindet“[275]. Elert meint das daraus erklären zu können, daß Luther den Amtsbegriff funktionell und nicht mittelalterlich-statisch faßt. So richtig das auch ist, trifft es ebensowenig den Kern der Sache wie das, was der Schwede Josefson dazu bemerkt. Ihm wird die Doppellinigkeit der Amtsbegründung an dem Problem der Vokation klar. Das ist, wie wir noch sehen werden, völlig

269 WA 10 II, 108, 17 ff.; 109, 27 ff. 270 WA 18, 418, 25 ff.; 419, 25 ff.

271 WA 28, 330, 3; 339, 5 f.; 348, 21 ff.; 379, 8 ff.; 383, 2 f.; 390, 5 f.

272 Christliche Dogmatik, 1946, 726 ff.

273 Das Amt und die Ämter (in Meiser-Festschrift, 1951, 292 ff.). In dem 1953 erschienenen Aufsatz aaO. führt Sommerlath eine Reihe von Luther-Stellen an, die das Amt in der Notwendigkeit der Ordnung begründen, interpretiert sie jedoch als anti-römische Gedanken und fügt hinzu: „Diese eine seiner Gedankenreihen ist vielleicht nicht so theologisch begründet und abgewogen, wie es nach dem Befund des Neuen Testamentes erforderlich wäre; zum mindesten sind wohl theologische Begründungen zuweilen mit nichttheologischen Motiven vermengt“ (aaO. S. 49). Die Ableitung der nicht zu übersehenden Spannung in Luthers Amtsbegriff aus seinem Kirchenbegriff führt Sommerlath zu dem Satze, das geistliche Amt „ist so Träger der Christus-Identität der Kirche, sofern es Wort und Sakrament zu den Menschen trägt“ (53) und schließlich zu der Behauptung „Christi Amt seiner Gegenwart auf Erden wird immer wieder wirksam in dem Amt der Re-praesentatio Christi, das der Kirche mitgegeben ist“ (67). Uns scheinen diese Ergebnisse die Gedankengänge Luthers nicht angemessen wiederzugeben.

274 Die christliche Wahrheit, Band 2, 1949, 296 f.

275 Morphologie des Luthertums, Band I, 1931, 301.

zutreffend. Aber indem er folgert „... für den Glauben ist die Beauftragung und Berufung durch die Gemeinde mit der durch Christus selbst erfolgenden eins“[276], übersieht er wieder, daß die durch die Gemeinde erfolgte Berufung zugleich Ausdruck der Begründung des Amtes im Ordnungsgedanken ist.

Wenn wir versuchen, den dargestellten Zusammenhang der lutherischen Amtsbegründung systematisch zu überschauen, dann werden wir nach dem bisher Ausgeführten so fragen müssen: Was bedeutet die Begründung des allgemeinen Priestertums, das ja als „Bürgerrecht“ die „angeborene“ Voraussetzung für die Ausübung des Predigtamtes ist[277], für die Begründung dieses Amtes selbst? Wir werden zu antworten haben: Weil die Gläubigen, d. i. das Volk Gottes, noch nicht im Geiste, sondern im Fleische wandeln, stehen sie noch in dem Zusammenhang des „simul iustus et peccator“. Dieser Tatbestand ist nicht in dem Sinne auseinandernehmbar, daß man am Gläubigen jeweils die eine oder die andere Seite sichtbar machen könnte. Aber er bedeutet, daß der homo Christianus qua peccator hier auf Erden der Ordnung bedarf und ohne sie nicht sein kann. So ist hier die Erklärung dafür, daß die der Ordnungsseite zugewandte Begründung des Amtes der stiftungsmäßigen nicht widerspricht, ja vielmehr aus dem Zusammenhang der Rechtfertigung sola fide zu ihr gehören muß[278]. Was wir oben als lutherische Anschauung von der Begründung des Amtes im Ordnungsgedanken darstellten, zeigte schon die entscheidenden Züge dieser theologischen Ableitung. Wir können sie noch nach zwei Seiten hin ergänzen. Die eine zeigt, wie sehr die Ordnung notwendig ist, sowohl für die Predigt[279] als auch für die Taufe[280], und es sind keine spirituellen, sondern sehr praktische und handgreifliche Gründe, aus denen diese Notwendigkeit erwiesen wird. So kann Luther z. B. sagen: „Wie

276 aaO. 399. 277 WA 12, 190, 34 ff.

278 Wir verstehen damit diesen Zusammenhang in Analogie zu dem, was Theodor Knolle im Luther-Jahrbuch 1928, 170 ff. über „Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre“ ausgeführt hat. Dort wird nachgewiesen, daß der Gottesdienst im Geist den Gottesdienst in einer Ordnung nicht ausschließt und wie die lutherische Lehre von der Rechtfertigung diese Anschauung begründet. In Analogie zu dem Kernsatz dieser Abhandlung: „Ordnung des Gottesdienstes ist die einfache Anerkennung unserer Sündhaftigkeit vor Gott“, können wir daher sagen, daß die Begründung des Predigtamtes in der Notwendigkeit der Ordnung ebenso die Anerkennung unserer Sündhaftigkeit vor Gott ist. Es erscheint uns angemessener, den Ordnungsgedanken mit unserem peccator-Sein in Beziehung zu setzen als mit den „Bedingungen der Schöpfung“ (so Vajta aaO. (213). Es ist wohl auch nicht ganz glücklich, wenn Vajta die Christus-Nachfolge des kirchlichen Amtes in dem Begriff der „cooperatio“ zu fassen versucht (206 ff.). Gemeint ist freilich der gleiche Tatbestand, den wir von der Begründung des geistlichen Amtes im Amte Christi her zu beschreiben versuchen.

279 WA 8, 495, 24 ff.; 497, 25 ff. 280 WA 10 III, 216, 2 ff.

in einem haußgesindt Eine pflichtige ordnung sein muß", so auch in der Gemeinde[281]. Damit ist schon die zweite Seite berührt, mit der das Gesagte zu ergänzen ist: es ist tatsächlich die Gemeinde, das Volk Gottes, in der diese Ordnung nötig ist. In Analogie dazu, daß es von der heiligen Kirche heißen kann, sie sei nicht ohne Irrtum und Sünde und nur aus Gnade heilig[282], wird zur Begründung des Amtes gesagt: „... ne turpis sit confusio in populo dei ... sed omnia secundum ordinem fiant ..."[283]. Diese Äußerungen nötigen uns dazu, die Mitte des Nebeneinanders von ordnungsbedingter und stiftungsbedingter Amtsbegründung bei Luther in dessen Anschauung vom Christen als simul iustus et peccator zu sehen.

V.

Das Problem der Ordination in der Reformationszeit können wir hier nicht vollständig darstellen. Wir wollen an dieser Stelle lediglich danach fragen, inwiefern Luthers Anschauung vom geistlichen Amt seine Auffassung von der Ordination bestimmt hat und ob wir darin einen Ausdruck der festgestellten doppelten Begründung des Amtes erkennen können. In den frühen Schriften Luthers bestimmt sich seine Stellung zur Ordination vor allem aus dem Gegensatz zur römischen Priesterweihe. Es ist nur folgerichtig, daß es dort, wo der priesterliche Charakter allen Christenmenschen zugesprochen wird, keinen besonderen character indelebilis der Priester mehr geben kann. Damit ist aber die Priesterweihe als Sakrament aufgehoben[284]. Der Grund ist, daß die Weihe nicht zu ministri verbi, sondern zu Opferpriestern macht und damit den rechten Sinn christlicher Ordination verkennt und verkehrt[285].

Die Bedeutung einer rechten ordinatio darzustellen wurde für Luther nötig, als mit fortschreitender Reformation die Frage der Bestellung von Hirten für die evangelischen Gemeinden dringend wurde. Das war schon verhältnismäßig früh der Fall, als er nämlich 1523 veranlaßt wurde[286], eine Schrift „De instituendis mini-

281 WA 10 III, 170, 29 ff. 282 WA 30 III, 409, 6 ff. 283 WA 12, 189, 23 ff.

284 WA 6, 407, 19 ff. 29 ff.; 408, 22 ff.; WA 7, 633, 12 ff.; WA 15, 721, 1 ff.; „Nos praedicabimus et ungemus aliter quam illi Episcopi. Sed nos qui iam habemus ministeria, commendabimus in nostrum ministerium. Ordinare non est consecrare. Si ergo scimus pium hominem, extrahimus eum et damus in virtute verbi quod habemus, auctoritatem praedicandi verbum et dandi sacramenta. Hoc est ordinare. Ipsi hoc verbum quod ab apostolis venit ‚bestellen' exposuerunt ‚weyhen', quia illius ordinis wollen wir mussig sein."

285 WA 12, 173, 1 ff.

286 Durch den utraquistischen Geistlichen aus Prag, Magister Gallus Cahera. Die Einleitung in die Schrift, WA 12, 160—163, versucht, dessen Anteil an ihrer Entstehung genauer zu bestimmen und beschreibt sein später ins Negative umschlagende Verhältnis zu Luther.

stris Ecclesiae" an den Senat von Prag zu richten[287]. Was vorher nur in gelegentlichen Äußerungen gesagt wurde, wird nun zum Anlaß einer längeren Überlegung gemacht: wie es um die schriftgemäße Einsetzung von Dienern der Kirche bestellt sein müsse[288]. Sie sind auf jeden Fall aus der Schar der Gläubigen auszuwählen[289], und zwar von der ganzen Gemeinde[290]. Wahl und Ordination sollen im Namen Gottes geschehen, und von dem Akte der Ordination sagt Luther: „... tum impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo et Ecclesiae seu universitati, sintque hoc ipso vestri Episcopi, ministri seu pastores"[291]. Kurz vorher heißt es in einem gleichen Zusammenhange: „... indubitata fide credendo, a deo gestum et factum esse, quod hac ratione gesserit et foecerit consensus communis fidelium ..."[292]. Was also in jenem Akte unter Gebet, Fürbitte und Handauflegung geschieht, ist von Gott selber getan.

Es erscheint hier die Aussage der Berufung, die durch Gott erfolgt. Sie entspricht der stiftungsmäßig von Gott hergeleiteten Amtsbegründung. Doch unmittelbar vor dem „a Deo gestum" steht die Wendung, die ganze Gemeinde habe das Recht, das officium durch allgemeine Wahl einem oder mehreren „vice sua committere"[293]. Daß diese Aussage der von der Notwendigkeit der Ordnung hergeleiteten Amtsbegründung korrespondiert, wird noch deutlicher, wenn wir andere Äußerungen Luthers mit heranziehen. Seine Predigt vom 16. 10. 1524 bringt die zu der Ordination erfolgende Wahl in direkten Zusammenhang mit der Ordnung: „Ex ordinatione constituitur auß der wal, ut maneat ordo, ne quisque velit praedicare"[294]. Und 1521 sagt er, die Wahl der Gemeinde mache zum „diener, amptman, pfleger, hütter... yn dem Euangelio und Sacramentten", gleichwie ein Bürgermeister in einer Stadt aus dem gemeinen Haufen aller Bürger erwählt wird[295]. Die Wahl des Hirten durch die Gemeinde bildet einen der Hauptbestandteile der Ordination[296]. Luther fordert sie bereits 1519 außer der Zustimmung der benachbarten Bischöfe[297]. Wie er hier von der durch die Wahl erfolgten Ordination sagt, sie ordiniere iure divino[298], so fordert er auch später immer wieder die Wahl des Pfarrers durch die Prediger der nächsten benachbarten Ge-

---

287 WA 12, 169—196 288 WA 12, 169, 23 ff. 289 WA 12, 190, 34 ff.; 191, 19; 193, 33.
290 WA 12, 172, 22 ff. 291 WA 12, 193, 38 ff. Ähnlich 191, 23 ff. 292 WA 12, 191, 25 ff.
293 WA 12, 191, 1. 294 WA 15, 721, 12 f.; WA 30 III, 524, 1 ff.
295 WA 7, 631, 29 ff.; 633, 16 ff. 296 W. Elert: Morphologie, Band I, 303.
297 WA 2, 231, 37. 298 WA 2, 237, 10.

meinden oder durch das Volk[299], das die zu Wählenden kennen sollte, denen es jeweils die auctoritas praedicandi übereignet[300].

In der Ordination geschieht jedoch mehr als die Delegation eines allen Gläubigen eigenen Rechtes auf den Einzelnen. Für Luther sind Ordination und Berufung dasselbe, er gebraucht die beiden Ausdrücke als Synonyma[301]. Die Notwendigkeit der Berufung steht für ihn so außer Frage[302], daß er immer wieder betont, die Predigt ohne Berufung könne nur Schaden anrichten[303], und er selber hätte nie ohne Berufung zum Amt des Doktoren und Predigers das Wort zu erheben gewagt[304]. Wer aber ist das Subjekt der Berufung? Das Subjekt ist ein doppeltes. In der Übertragung des Rechtes der Gemeinde (oder: aller einzelnen Gläubigen) auf den Prediger ist es die Gemeinde. In der Berufung in das von Gott eingesetzte und in Christi Amt begründete Predigtamt ist es Gott[305]. Gottes Subjektsein wird dort am deutlichsten, wo es um die vocatio interna geht, die durch den heiligen Geist selbst erfolgt[306] oder bei den Aposteln durch Christus erfolgt ist[307]. Aber auch und gerade in der vocatio externa, die durch Menschen erfolgt, ist Gott am Werk: „Do ist den eine andere Sendung, die ist den durch menschen und nicht von menschen. Also sindt wir gesandt und wir erwehlen andere auch ... und gleichewol ist diese sendung von Gott. Den Gott hat sie gebotten, und wen man darzu hülfft, so sendet er selbst arbeiter in seinen Weinberg und dennoch thut ehrs durch menschen"[308]. Wie also einerseits die Berufung damit begründet wird, daß alles „ehrbar und ordentlich" zugehe[309], liegt andererseits alles daran, daß der Prediger nichts aus eigener Wahl oder Andacht tue[310], sondern allein aus Christi Befehl[311]. Wie entscheidend es auf den Urheber der Vokation ankommt, zeigt, daß Luther Befehlsgewalt und ernstlichen Gehorsam auch den Türken, Heiden und alttestamentlichen Priestern zuerkennen will[312]. Aber

---

299 WA 6, 455, 33 ff.; WA 12, 191, 16 ff.; 193, 35 ff. 300 WA 8, 502, 38 f.

301 WA 38, 221, 1.25; 238, 7; 252, 23; 256, 3 f.; vgl. G. Rietschel, aaO., S. 56.

302 Die Schrift: „Ein Brieff D. Mart. Luthers Von den Schleichern und Winkelpredigern", 1532, WA 30 III, 518—527 betont das durchgehend. Besonders 518, 19 ff. und 521, 7 ff.; 522, 2 ff. Außerdem WA 12, 390, 20 ff.; WA 32, 399, 11 ff.; WA 47, 192, 11 f.: „Drumb wisse ein jeder, das ehr mus gesanth sein, das ist: ehr mus wissen, das ehr beruffen sey ..." 193, 12 f.: „sols gottes wortt sein, so mus gesanth sein."

303 WA 2, 454, 40 ff.; WA 7, 657, 13 ff.; WA 16, 34, 2 f.; WA 19, 233, 8 f.

304 WA 28, 248, 3 ff. 21 ff.; WA 31 I, 212, 6 ff.; WA 30 III, 522, 2 ff.

305 WA 30 III, 521, 38. 306 WA 16, 33, 2 ff. 307 WA 28, 472, 23.

308 WA 47, 192, 5 ff. 309 WA 30 III, 524, 5 ff.

310 WA 28, 471, 18 ff.; WA 31 III, 211, 13 f. 311 WA 28, 472, 10 f. 22 f.

312 WA 38, 197, 29 ff.

das ist eben nicht der Befehl Gottes, den er durch seine Gemeinde und in deren Vokation erteilt[313].

Wir haben die Frage der Ordination bzw. Vokation hier erörtert, um deren inneren Zusammenhang mit der von uns erhobenen doppelten Amtsbegründung bei Luther aufzuzeigen. Damit gehen wir sowohl über G. Rietschel als auch über Elert hinaus. Der erstere läßt Luther „in allem, was ordnungsgemäß nach Gottes Willen in der Gemeinde und durch die Gemeinde geschieht, eine göttliche Institution" sehen „und darum auch in der ordnungsgemäßen Berufung..."[314]. Ähnlich sagt Elert: „In einer solchen durch Menschen erfolgenden Berufung dürfen und sollen wir göttliche Berufung erblicken, wenn die Berufenden dazu von Gott autorisiert sind." Neben den Eltern und der Obrigkeit habe Gott auch der Kirche Christi „eine solche Autorisation zur Erteilung einer Berufung" gegeben[315]. Damit stellen beide die Berufung als einen Akt menschlicher Ordnung dar, in dem — wie in jedem solchen nach Gottes Willen vollzogenen Ordnungsakt — Gott selber wirkt. Sie übersehen aber, daß in der Betonung von Gottes Wirken in der Vokation Luther nicht nur den göttlichen Ordnungs-, sondern auch seinen Stifterwillen in bezug auf das Predigtamt ausdrücken will. Darauf deutet auch die Bezeichnung der Berufung als nota ecclesiae hin[316].

Auf eine Seite des Ordinationsproblems sei noch hingewiesen. Wenn wir damit recht haben, daß sich in seiner Stellung zur Frage der Ordination Luthers doppelte Amtsbegründung ausdrückt, dann können sich von hier aus neue Aspekte für die von G. Rietschel[317] wie von Drews[318] verhandelte Frage ergeben, wie es zur Trennung des Ordinationsaktes als einmaliger Einführung in das Amt von dem Introduktionsakt als Einführung in das jeweils besondere Gemeindeamt kam. Es könnte sich nach genauerer Untersuchung ergeben, daß sich in der späteren Introduktion ihre in der menschlichen Ordnung begründete Seite verselbständigt habe, beides allerdings nicht in Ausschließlichkeit. Verschiedene Momente deuten auf diese Möglichkeit hin[319].

313 WA 38, 252, 30 ff. 314 AaO. 41. 315 Morphologie, Band I, 304.
316 WA 50, 632, 35 ff. 317 AaO. 61 ff. 318 WA 38, 401 ff.
319 So etwa die Anwendung der Schriftstellen Joh. 20,22 f. und Matth. 16,19 „auf die allgemein erteilte Vollmacht zu binden und zu lösen" in der „Reformatio Hassiae". Vgl. G. Rietschel 65 f. Im folgenden, auf S. 71, nennt Rietschel die Ordination ein „solennes gottesdienstliches Zeugnis von der durch die Gesamtkirche vollzogenen Approbation des Berufenen und der Übertragung des ministerium verbi an denselben". Im Sinne der von uns angedeuteten Möglichkeit fährt er dann fort: „Zu gleicher Zeit aber bekommt auch der feierliche gottesdienstliche Akt für die persönliche Vergewisserung des Vocierten seine besondere Bedeutung. Viel unmittelbarer wird dadurch der Ordinand vor das Angesicht Gottes gestellt und dadurch persönlich gewiß gemacht, daß er nicht

Die Befähigung zum geistlichen Amte als Voraussetzung der Ordination ist nicht allen Christen zu eigen. Mit ernsten Worten kann Luther von der Verantwortung sprechen, die der Hirte für die ihm anvertrauten Seelen zu tragen hat und für die er Rechenschaft abzulegen hat[320]. Umso wichtiger ist es, nur solchen Menschen das Predigtamt zu übertragen, die dafür auch geeignet sind. Es kommt dabei nicht auf den Titel an[321], sondern darauf, daß man das Amt ausrichten kann[322]. Aber wer ist „dignus et idoneus"[323]? Zunächst einmal der, der ein Christ ist[324], denn der heilige Geist muß die doctores theologiae und Pfarrer machen[325]. Es ist erforderlich, in der Schrift bewandert zu sein[326], und dazu muß man Schulen und Hochschulen dahingehend reformieren, daß statt des geistlichen Rechtes die Schrift gelehrt werde. Denn die Schulen sollen die Leute erziehen, die man zu Predigern machen kann[327]. Man soll diejenigen zum Amt berufen „so man geschickt datzu findet und die gott mit verstand erleucht und mit gaben datzu getziert

---

laufe, ohne von Gott gesendet zu sein." Drews gibt in der ausführlichen Einleitung zu Luthers Ordinationsformular WA 38, 401—422 lediglich die Auskunft, „daß Luther die neue Sitte (scil. der besonderen Ordination) nur als ein Zugeständnis an menschliche Schwachheit ansah" (aaO. 408). Daher fehlt bei ihm auch jeder Versuch einer theologischen Interpretation der „neuen Sitte". — J. Heubach: Die Ordination, 134, unterscheidet folgendermaßen: „Die ‚Ordination' meint das katholische Amt und ist indelebile Beauftragung und unwiederholbar. Die ‚Einführung' dagegen meint die besondere Beauftragung in parochialer oder anderweitig sachbezogener Begrenzung, die jederzeit zurückgenommen oder abgewandelt werden kann und dann auch jeweils wiederholt werden muß." Weil Heubach dem Amtsbegriff von E. Sommerlath folgt (vgl. oben Anm. 273), kann er weder die in der Ordnung begründete Seite des Amtes noch die dementsprechende Seite der Ordination theologisch positiv werten. Er kommt daher zu einer so einseitig-christologischen Definition der Ordination, daß er sie „indelebile Beauftragung" nennen kann. Das scheint uns Luthers Auffassung des Amtes wie der Ordination zu widersprechen. Heubachs wie auch Sommerlaths Auffassung leiden wohl darunter, daß sie ihre Fragestellung von der Theologie des 19. Jahrhunderts und ihrer Auseinandersetzung über den Amtsbegriff bestimmen lassen. Nicht haltbar scheint uns andererseits die Auffassung zu sein, die die Ordination ganz auf die Seite des ius humanum stellt, wie überhaupt die Begrifflichkeit von ius divinum und ius humanum Luthers Gedanken nur unzulänglich wiederzugeben vermag. Dabei kann sich folgender unzutreffend beschriebener Gegensatz ergeben: „Im Gegensatz zur katholischen Priesterweihe, die für sich selbst eine Institution göttlichen Rechts nach katholischer Auffassung darstellt, ist die lutherische Ordination wechselndes menschliches Recht" (H. Liermann aaO., 365).

320 WA 6, 232, 10 ff.; WA 28, 365, 1 ff.; 457, 3 f. 11 f.; WA 30 II, 460, 35 ff.; WA 50, 541, 23 f.

321 WA 6, 460, 20 ff. 322 WA 38, 241, 20 ff.

323 WA 12, 172, 26; 191, 3 ff. 23; WA 8, 497, 25 ff. 324 WA 19, 445, 15.

325 WA 6, 460, 30 ff.; WA 8, 497, 31.

326 WA 6, 461, 1 ff.; WA 8, 502, 37; WA 41, 214, 30 f.

327 WA 6, 457—462; WA 19, 445, 15 ff.; WA 50, 651, 18 ff.

hatt"[328]. Zur „Geschicktheit" gehört ein gewisses Alter und „ein dapfferkeytt"[329], ein unärgerlicher Wandel und ein guter Verstand christlicher Lehre[330] zum Predigen, zur Verteidigung der Lehre und zum Handeln der Sakramente[331]. Aber auch noch andere Gaben erwähnt Luther: „eyn gutte stymm, eyn gutt außsprechen, eyn gutt gedechtniß und ander natürliche gaben"[332]. Zu diesen Gaben müssen wir etwa das Singen[333] rechnen sowie die Fähigkeit, Gesänge und Psalmen zu stellen[334].

Obwohl Luther die Frau in bezug auf ihr Priestertum gegenüber dem Manne nicht zurückstellt[335], will er „ausgenomen die not" keine Frauen im Predigtamt wissen[336]. Er beraubt sie also nicht grundsätzlich des Predigtrechtes, wenn es auch „eynem man viel mehr tzu reden eygent und gebürt unnd auch datzu geschickter ist"[337]. Wenn kein Mann predigte[338] oder es nur Frauen gäbe[339] oder in Nonnenklöstern sollten auch Frauen predigen dürfen.

Weil das Amt nicht jedem anvertraut werden kann, darf niemand predigen „ehe er verhöret, geprüfet und erkand" ist[340]. Eine Prüfung der Ordinanden wurde in der Reformationszeit seit 1527 verlangt[341], von Luthers Ordinationsformular wird sie erwähnt[342].

VI.

Bei der Beschreibung des geistlichen Amtes haben wir bisher jene Aussagen Luthers zurückgestellt, die — allgemein gesagt — ein Gegenüber von Amt und Gemeinde kennen. Wir wollen sie jetzt betrachten, um daran anschließend zu einer Verhältnisbestimmung der beiden Faktoren zu kommen. Gewiß sind die Werke des Priesters in Gottes Augen nicht höher als die irgendeiner Magd[343], gewiß gibt es nur verschiedene usus eiusdem sacerdotii[344], gewiß ist das Amt nur ein Dienst an der Gemeinde Statt[345], aber in eben diesem Dienst hat es besondere Aufgaben. Das Amt als mandatum dei bedeutet, daß der Träger des Amtes den

---

328 WA 11, 411, 29 f.
329 WA 7, 630, 28 f.; WA 8, 500, 22; WA 41, 208, 23 ff.; WA 52, 567, 24 ff.
330 WA 8, 502, 37; WA 52, 569, 11 ff. 331 WA 41, 214, 30 ff. 332 WA 8, 497, 31 f.
333 WA 19, 86, 13; WA 38, 247, 15 f. 334 WA 12, 37, 12 ff.
335 WA 15, 720, 10 f.; WA 30 III, 524, 23 ff.; WA 2, 716, 28; WA 6, 370, 25 ff.; WA 8, 489, 5 f.; WA 12, 389, 10 f.
336 WA 50, 633, 12 ff. 337 WA 8, 497, 36 f. 338 WA 8, 498, 13 f.; WA 10 III, 107, 22 f.
339 WA 10 III, 171, 10 ff. 340 WA 28, 473, 23 341 G. Rietschel: Ordination, 80.
342 WA 38, 423, 6 f. 343 WA 6, 541, 8 f. 344 WA 12, 189, 36
345 WA 10 III, 396, 1 ff.

Gläubigen vorsteht[346], daß er ihnen predigen und sie lehren soll[347], daß er das Volk zu Gott führen[348], ja, sogar „regieren" soll[349]. Aber dieses Regieren ist eigener Art. Nicht irgendeine potestas steht hinter ihm[350], sondern Wort und Sakrament[351]. Wie einerseits die autoritas des Regierenden in das Wort verlegt wird, muß er sich andererseits dessen bewußt bleiben, daß die, die ihm untergeben sind, Gott und nicht ihm gehören[352]. So sind die Prediger — und darin liegt ihr ganzer Ruhm — Bauleute[353], die das hörende Volk anhalten und unterrichten[354] und zum Glauben reizen sollen[355]. Auf diese Weise kann von ihnen gesagt werden, daß sie den Leuten zum Glauben helfen[356]. Eine potestas eignet den Pfarrern allerdings[357]: die potestas über die Sünde[358]; aber auch sie ist nun wieder allein im Wort begründet[359]. Die Verbindung mit dem Wort ermöglicht schließlich auch jene Aussagen, die davon sprechen, das per ministerium sacerdotis Gesagte sei vom Hörenden anzunehmen[360]. Wie der Pfarrer als Bischof, d. i. als Aufseher und Wächter beschrieben werden kann[361], so ist das Pfarrkind ihm wegen seines Amtes Ehre schuldig[362]. Das Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde drückt sich endlich auch darin aus, daß er „von wegen des Haufens" und im Einverständnis mit der Gemeinde in der Kirchenzucht zu handeln hat[363].

Wir haben in diesem Abschnitt Belege aus der ganzen Lebenszeit Luthers gebraucht, weil wir der Meinung sind, eine grundsätzliche Änderung seiner Auffassung habe auch in diesem Punkte nicht stattgefunden. Aber eine Verschiebung des Akzentes im Verhältnis von Pfarrer und Gemeinde ist hier anzumerken. Sie ist nicht grundsätzlicher Art und besteht darin, daß Luther etwa ab 1524 die besonderen Aufgaben des Amtes stärker betont als vorher. Das hängt mit seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern zusammen, denen gegenüber er die Berufung stärker betonen mußte[364]. Aber der Gedanke des allgemeinen Priester-

346 WA 10 III, 396, 10 f.
347 WA 19, 307, 18 f.; WA 30 III, 525, 18 ff.; WA 31 I, 196, 6 ff.; WA 38, 213, 31.
348 WA 6, 259, 30 f. 349 WA 6, 441, 24 f.; WA 12, 174, 35. 350 WA 6, 543, 28 ff.
351 WA 6, 441, 25; WA 11, 271, 11 ff.: „sonndern yhr regirn ist nicht anders denn Gottis wort treyben, damit die Christen furen und ketzerey uberwinden."
352 WA 6, 444, 18 ff. 353 WA 12, 306, 10 ff. 354 WA 18, 419, 28 f.
355 WA 6, 524, 29 f.; WA 19, 75, 1 f. 356 WA 31 I, 199, 16 ff.
357 Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu wissen, daß die frühneuhochdeutsche Form „pfarrher" oder „pfarrherr" auf einer Umdeutung aus der Form „pfarrer" beruht, also nicht die ursprüngliche ist. F. Kluge und G. Götze: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15. Aufl. 1951, 556 f.
358 WA 34 I, 319, 11 ff.; WA 41, 541, 19 ff. 359 WA 34 I, 323, 12 f.; WA 41, 541, 28.
360 WA 6, 517, 30 ff.; WA 8, 532, 31 ff.; WA 28, 469, 29 ff. 361 WA 7, 630, 34 ff.
362 WA 31 I, 210, 25 f. 363 WA 10 III, 60, 8 ff.; 121, 29 ff. 364 Vgl. oben Anm. 302.

tums ist in der Spätzeit so stark wie in der Frühzeit, wenn er auch nicht den gleichen Raum einnimmt[365]. Das bezeugt neben den Predigten etwa die Auslegung des 110. Psalms von 1535[366]. Andererseits ist der Gedanke vom Amt als Gegenüber immer da. Er fehlt nicht in den frühen Schriften[367], nimmt in den späteren allerdings mehr Raum ein. In welcher Weise man dabei von einer Akzentverschiebung reden darf, kann an einer Stelle aus einer Predigt vom 6. 8. 1545 deutlich werden[368]. Aus der göttlichen Einsetzung des Amtes folgert Luther (wenn wir dem Predigtdruck als lutherischer Rede folgen dürfen), das Wort des Predigers habe eine Kraft, Sünden zu vergeben, „die sonst kein wort hat". Das ist deutlich im Gegenüber zur Gemeinde gesagt, aber doch ganz in der Autorität des Wortes Gottes begründet und widerspricht darum nicht grundsätzlich dem Gedanken vom allgemeinen Priestertum[369].

Wenn wir nun den Zusammenhang der Amtsbegründung Luthers überschauen, dann ist bisher die Frage offen geblieben, wie sich das Verhältnis des geistlichen Amtes zur Gemeinde begründen läßt und ob es eine Mitte gibt, von der aus man beide Faktoren theologisch begründen kann, ohne den einen oder anderen absolut zu setzen. Eine solche Mitte scheint uns nach allem, was wir bisher erörtert haben, im Amte Christi festgestellt werden zu können. Luther hat das allgemeine Priestertum nicht nur in der Rechtfertigung allein aus Glauben, sondern auch im Amte Christi begründet. Ebenso trat bei seiner Auffassung vom geistlichen Amt zu dem aus der Rechtfertigung erworbenen „Bürgerrecht" und dem Ordnungsgedanken das Amt Christi als begründender Gedanke hinzu. Wir brauchen hier nicht mehr zu entfalten, daß das geistliche Amt keine höhere oder andere Gnade kennt als der gemeine Christenstand[370]. Wir müssen aber wohl danach fragen, ob und inwieweit wir in dem Amte Christi als der Mitte der beiden Faktoren auch ihre jeweils besonderen Aufgaben und ihre Zuordnung zueinander begründen können. Wenn es auch richtig ist, daß sich in Luthers Theologie an jedem einzelnen Orte seine christologische Konzeption ausdrückt[371], werden wir

365 Vgl. G. Rietschel: Ordination, 36 f.; H. Storck, aaO. 4; H. H. Kramm, aaO. 23.
366 WA 41, 79—239. 367 WA 6, 430, 9.21 ff.; 434, 6 ff.; 441, 24 f. 368 WA 51, 15, 11 ff.
369 WA 51, 15, 36 ff. — WA 30 III, 524, 1 ff. wird in Auseinandersetzung mit den Schwärmern auch betont, kein „Laie" solle unberufen predigen. Aber hier geht es eben um den Beruf zum Pfarramt, nicht um irgendeinen Vorteil, den die Prediger in geistlicher Hinsicht den „Laien" voraushaben. Die Verschiebung des Akzentes gegenüber den früheren Schriften wird auch daran deutlich, daß Luther die Stelle 1. Kor. 14,29 hier nicht mehr auf die ganze Gemeinde, sondern nur auf die Propheten, d. h. die Prediger bezieht. 370 WA 28, 104, 6 ff.; 115, 10 ff.
371 Vgl. Carl Stange: Die Person Jesu Christi in der Theologie Luthers, Zeitschrift für Systematische Theologie, Jahrgang 6, 449 ff.; W. Link: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, 123.

doch eine direkte christologische Begründung des Verhältnisses von geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum nicht vornehmen können.

Zwar dürfen wir mit Theodosius Harnack feststellen, daß bei Luther die Lehre vom „dreifachen Amt Christi" in ihren Grundzügen zu finden ist[372]. Aber Luther gab weder eine systematische Darstellung dieser Lehre, noch hielt er ständig an dem Schema eines dreigeteilten Amtes Christi fest. Was Elert vom Neuen Testament her an dieser Lehre kritisiert, daß sie nämlich ein Versuch sei, „die Person Christi und sein Werk vom Alten Testament her zu verstehen"[373], trifft auf deren später in der Orthodoxie erfolgte Ausbildung zu, nicht aber auf ihre bei Luther vorliegende Form. Bei ihm wird in der Unterscheidung verschiedener Ämter Christi trotz der alttestamentlichen Namen, die hier noch nicht als Begriffe verwandt werden, Christus gerade *nicht* vom Alten Testament her verstanden. Im Gegenteil, es scheint in der ganzen Ämterlehre geradezu Luthers besondere Absicht zu sein, an jedem Ort die Exklusivität der Ämter Christi gegenüber den Ämtern des Alten Testaments aufzuzeigen[374]. In solchem Sinne kann man also von „Munera Christi-Lehre" auch bei Luther sprechen. Wenn wir von hier aus allgemeines Priestertum und geistliches Amt in ihrer Begründung im Amte Christi betrachten, werden wir nicht übersehen können, daß die Begründung des ersteren mehr auf Christi priesterliches Amt, die des letzteren mehr auf Christi prophetisches oder Hirten-Amt bezogen ist. Das ist daran erkennbar, daß Luther das allgemeine Priestertum der Gläubigen fast ausschließlich mit Christi priesterlichem Amt und Dienst zusammenbringt[375]. Andererseits wird das Predigt-

---

372 Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bände, Neue Ausgabe 1927, Band II, 214.

373 Der christliche Glaube, 2. Auflage 1941, 407.

374 Eingehende Nachweise bei Theodosius Harnack, aaO., und zwar für das „prophetische Amt" 215 ff., für das „hohepriesterliche Amt" 219 ff. und für das „königliche Amt" 224 ff.

375 Allerdings ist im priesterlichen Amt Christi auch das Wortamt mit beschlossen, das wird in der Predigt vom 5. 6. 1535, WA 41, 202, 1 ff. besonders deutlich. Das Wortamt gehört zum priesterlichen Handeln und damit für Luther selbstverständlich auch zum allgemeinen Priestertum. Aber eben nicht das Lehramt, das Hirten- und Predigtamt, das Christus nun wieder gegenüber der Gemeinde ausrichtete. In seinem priesterlichen Opfer stellt er sich hinein in die Gemeinde, mit seinem Hirtenamt tritt er ihr als Lehrer und Prediger gegenüber. WA 7, 27, 10 ff. = 7, 56, 26 ff. werden Gebet und Lehre als die zwei Ämter des Priesters beschrieben. Vgl. WA 12, 307, 27 ff. Es erscheint uns nicht ausreichend, wie Sommerlath das Verhältnis von Amt und allgemeinem Priestertum bestimmt. Nachdem er das Amt aus der Beziehung zum Apostelamt und zur Stiftung durch Christus begründet und die in der Ordnung erfolgte Begründung nicht theologisch interpretiert hat, billigt er zu: „Auch die Laien haben also einen Inbegriff der rechten Lehre, der Klar-

amt der Gemeinde mit Christi Predigt- und Hirtenamt oder allgemeiner mit seinem Amt in Verbindung gebracht. An einer Stelle wird auch dem Prediger „Christi und der Propheten Exempel“ vorgehalten[376]. Aber welche Bedeutung hat diese verschiedenartige Begründung für das Verhältnis von Amt und Gemeinde? Es ist alles Entscheidende gesagt, wenn wir auf Luthers häufigen Hinweis auf das Exempel Christi hören, das dem Prediger ein Vorbild und ein Trost sein soll[377]. Dies und kein anderes kann Inhalt und Art des Dienstes der Gemeinde gegenüber bestimmen. Das Amt Christi als Mitte der Begründung von geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum ist der theologische Grund für das Angewiesensein dieser beiden Faktoren aufeinander, für die Bezogenheit, in der allein sie existieren können, für das Mit- und auch Ineinander, in dem sie bestehen sollen.

Es erscheint uns kein Nachteil, daß man eine klarere begriffliche Trennung der Aufgaben des Amtes von denen des allgemeinen Priestertums als die von uns angedeutete nicht vornehmen kann. Im Gegenteil wird bei der Begründung beider Faktoren im Amt und Exempel Christi deutlich, daß sie nicht durch eine inhaltliche Unterscheidung getrennt werden können. Der Inhalt und der Auftrag des geistlichen Amtes ist grundsätzlich derselbe wie Inhalt und Auftrag des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen[378].

Wenn es dennoch ein Gegenüber des geistlichen Amtes zur Gemeinde gibt und das Amt den Auftrag hat, aus solchem Gegenüber heraus zu handeln, dann ist dies analog zu der Art zu verstehen, in der Jesus Christus seinen Jüngern gegenüber und an ihrer Statt handelt. Wie sein Handeln der caritas entsprang und ausschließlich als Dienst zu verstehen ist, kann auch das Handeln seiner Nachfolger nicht anders begriffen werden. Beide Male, in der Predigt Jesu und in der Predigt

---

heit genug gibt, um Rechtes und Falsches in den Hauptfragen unterscheiden zu können“ (aaO. 77). Die Verbindung von Amt und allgemeinem Priestertum sieht er dann im gemeinsamen Charisma der Liebe, besonders aber im Priesterlichen, das freilich „in besonderem Maße vom Träger des Amtes“ gilt (83).

376 WA 10 II, 110, 5 f.

377 WA 10 II, 110, 5 f.; WA 18, 418, 25 ff.; 419, 25 ff.; WA 28, 339, 5 ff.; 348, 20 ff.; 379, 8 ff.

378 So H. Storck aaO. 41: „Bei Luther läßt sich kein Unterschied zwischen den Funktionen des geistlichen Amtes und denen des allgemeinen Priestertums feststellen . . . Durch die Taufe und den Glauben an Christus sind alle Christen voll ausgerüstete Priester. Aber die Christen stehen von dem Gebrauch dieser ihrer Ausrüstung immer dann ab, wenn damit der Ausbreitung des Wortes Gottes gedient wird.“ Storck bezieht sich hier einseitig auf die ordnungsmäßig-praktische Begründung des geistlichen Amtes und läßt das im Amt Christi begründete Gegenüber zur Gemeinde außer acht. Seine Entgegensetzung des allgemeinen Priestertums als „zeitlich unbegrenzt“ mit dem geistlichen Amt, das „lediglich dieser vergänglichen Welt“ angehört, wird man daher so nicht nachvollziehen können.

seiner Nachfolger, handelt es sich um verhüllende Vermittlung des Gottesereignisses. Aus diesem Vermittlungscharakter heraus und im Zusammenhang mit dem peccator-Sein des Gläubigen läßt sich sowohl die in Jesu Menschheit verfaßte Solidarität mit den Gläubigen verstehen als auch die Notwendigkeit des Amtes um der Ordnung willen theologisch begründen. Diese Fragestellung ist für die Erörterung des neutestamentlichen Amtsbegriffes entscheidend, die nunmehr im Zusammenhang mit Werk und Person Jesu Christi erfolgen muß und nicht zuerst auf den exegetisch schwierigen, wenn nicht unmöglichen Nachweis einer Setzung des Apostelamtes als Vorform des kirchlichen Amtes ausgehen kann[379].

Es würde eine lohnende Aufgabe sein, Luthers Auffassung vom geistlichen Amt eingehend von der neutestamentlichen Lehre vom Werk Jesu Christi aus zu interpretieren. Die von uns angedeuteten Linien würden dann deutlicher hervortreten und Korrekturen nötig machen, die das von uns Angemerkte noch überschreiten würden. Aber schon von unserer Darstellung aus wird die Beachtung einiger wesentlicher Einsichten möglich und nötig. Luthers Auffassung vom geistlichen Amt gestattet es nicht, das Amt einseitig allein als Stiftung oder Setzung Jesu Christi zu begreifen, ohne zugleich von seiner Begründung in der Notwendigkeit der Ordnung zu reden. In der Definition des Amtes muß das Gegenüber und das Miteinander der Gemeinde enthalten sein, weil das Amt sich nur in dieser im Amte Jesu Christi begründeten Bezogenheit bestimmen läßt. Andererseits sind alle Bemühungen verfehlt, das Amt lediglich mit einer „Übertragungstheorie" als Funktion der Gemeinde zu begründen. Luther meint, daß das Amt und Werk Jesu Christi beides setzt, das Gegenüber des Hirten zu seiner Gemeinde und zugleich die Einheit und Solidarität des glaubenden Verwalters des Amtes mit den glaubenden Hörern des Wortes.

---

379 In dem von Erwin Wilkens erstatteten „Bericht über die fünfte Tagung des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses vom 1. bis 4. Oktober 1951 in Fulda" (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, H. 5, 1953) heißt es: „Zwar lassen sich nicht einfach die Gesetze der Christologie auf die Kirche übertragen, aber es besteht ein Analogieverhältnis, so daß das ekklesiologische Problem von der Christologie her gelöst werden kann. Das bedeutet: es müßte die Lehre vom Amt und die Lehre vom Priestertum gegründet werden in der Lehre von Person und Werk Christi." Wir meinen dagegen, daß eine direkte christologische Begründung nicht möglich ist, weil sie auf die Darstellung einer Analogie zwischen zwei lehrhaften Äußerungen hinauslaufen müßte (Christologie — Lehre vom geistlichen Amt). Statt dessen sollte man von einer exegetischen Beschreibung des Werkes Jesu Christi ausgehen, an ihm die Strukturen seiner Verkündigung im Miteinander und im Gegenüber zu seinen Hörern aufzufinden suchen und von dort aus die Aufgabe und den Inhalt des geistlichen Amtes bestimmen.

Luthers Einfluß in Schottland im 16. Jahrhundert

Von J. H. Baxter, St. Andrews

Die Bedingungen, aus denen sich die schottische Reformation entwickelte, glichen denen in Deutschland so genau, daß es nicht überraschend ist, daß Luthers Botschaft mit Enthusiasmus begrüßt wurde und die frühesten Reformatoren begeisterte. Die überall bekannte Korruption des päpstlichen Hofes und des römischen Systems, die während des 14. und 15. Jahrhunderts so oft und so scharf angegriffen wurde, hatte ebenso schwer auf dem schottischen Gewissen und der schottischen Tasche gelastet, wie sie es in jedem andern Teile Europas getan hatte. Der Skandal des schlechten Lebens unwissender Geistlicher und die Schändlichkeiten der kirchlichen Verwaltung waren wiederholt voller Entrüstung angeprangert worden. Der wachsende Einfluß der Renaissance, der unsere nördliche Insel spät erreichte, zeigte sich trotzdem in der sich vermehrenden Kritik und der Feindschaft eines gebildeten Publikums, das die Ideen des Mittelalters bekämpfte und dessen autoritäre Theorien und kindlichen Aberglauben verhöhnte. In Schottland hatte genau so wie in Deutschland die Verweltlichung des Papsttums und seine tadelnswerte Verbindung mit weltlichem Herrschen und weltlicher Politik sein Prestige und seine geistliche Autorität selbst bei seinen Anhängern erniedrigt. Während der aufregenden und kritischen Tage der großen Konzile von Konstanz und Basel hatte eine beträchtliche Partei in Schottland die Sache einer Reform sowohl beim Haupt als auch bei den Gliedern kräftig unterstützt, und die junge Universität von St. Andrews hatte mehrere Jahrzehnte lang Hilfe und Ermutigung durch ihre intimen und engen Verbindungen mit der Universität von Köln erhalten. Als das Konzil von Basel in der Niederlage der Sache der Reform endete, war eines von den ersten Mitgliedern der Universität mit der reformierenden Mission des Kardinals Nicolas von Cusa durch die Klöster Süddeutschlands und der Niederlande geschickt worden, und seine zahlreichen Predigten und Reden, zum Beispiel 1452 auf dem Konzil von Mainz, beweisen den Eifer und die Hoffnung, womit die Sache der Reform noch vertreten und weitergeführt wurde. Sowohl in Deutschland als auch in Schottland war zudem der Einfluß von Wyclif und Hus sehr stark. Bald nach dem Jahre 1400 hatten Flüchtlinge aus England, die sich zu Wyclif bekannten, schon Zuflucht bei uns gesucht. Im Jahre 1410 ging ein brüderlicher Briefwechwel zwischen Schottland und Prag

hin und her, und im Jahre 1433 kam der Leibarzt des polnischen Königs Ladislaus als Gesandter aus Böhmen, aber er fand den Tod eines Märtyrers in Perth. In der Universität von St.Andrews war Wyclifs Lehre kräftig tätig, um sowohl seitens der Universität wie des Herrschers Maßnahmen der Unterdrückung hervorzurufen; am Ende des Jahrhunderts aber war sie noch in gewissen ländlichen Distrikten sehr lebendig.

Die Universität, die noch die einzige akademische Gründung in Schottland war, war im religiösen Leben der Nation hervorragend und in der Tat zum Mittelpunkt geworden und blieb das bis fast zum Jahre 1700, als der kirchliche Konflikt endlich in der Regelung endete, die bis zu unserer Zeit gedauert hat. Keine Institution zeigt die Wirkungen dieser langen religiösen Revolution klarer; die Universität selbst war im Jahre 1410 gegründet worden, weil die Universitäten von Oxford und Paris als Folge des großen Schismas für schottische Studenten geschlossen worden waren; ihre erste unabhängige Stiftung, St. Salvator, begann im Jahre 1450, bald nach dem Ende des Konzils von Basel, als ein Teil der päpstlichen Politik, die Kirche durch gute Erziehung und Frömmigkeit unter den Geistlichen zu stärken. Ihre zweite Stiftung, St. Leonard's, wurde im Jahre 1512 von einem Schüler von Erasmus begründet, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, die Anzahl von Gelehrten für den Dienst der Kirche, die Ehre Gottes und die Erbauung der Gläubigen zu vermehren. Ihre dritte Stiftung, zu welcher ich gehöre, St. Maria, war ein verspäteter und unvollendeter Versuch, den Fortschritt der neuen ketzerischen Meinungen, welche die Kirche des Mittelalters gefährdeten und aufrüttelten, zu verhindern. Im Folgenden werden wir sehen, wie groß die Rolle war, welche diese Einrichtungen in dem langen, schwierigen Kampfe spielten, welche die, die eine Reform suchten, bedrohten. Es war nur natürlich bei dieser Ähnlichkeit des Hintergrundes und der vorhergehenden Umstände, daß die Herausforderung und die Botschaft Luthers früh nach Schottland kam und mit Begeisterung willkommen geheißen wurde. Durch die Universitäten und den Handel waren die Beziehungen mit Deutschland häufig und eng, und während die Kaufleute das Mittel bildeten, wodurch das gedruckte Wort nach Schottland kam, waren viele gebildete Männer schon bereit, die neue Botschaft herzlich zu begrüßen und anzunehmen.

Die ersten Andeutungen kommen nicht aus einer schottischen Quelle, sondern im Jahre 1525 oder 1527 (das Datum ist ungewiß) aus einer französischen. Ein Franzose namens De la Tour wurde in Paris zum Tode verurteilt, weil er, unter andern Verbrechen, lutherische Lehren in Schottland verbreitet hatte, während er dort in dem Heere des Herzogs von Albany diente. Dieser Herzog war nun im

Jahre 1521 und 1522 und auch im Jahre 1523 vom September bis zum Mai 1524 in Schottland, und der französische Märtyrer, selbst wenn seine Gegenwart in Schottland erst bei diesem letzten Besuch, d. h. vor dem Mai im Jahre 1524, sicher war, war die erste Stimme, die lutherische Lehre in Schottland verbreitete. Ebenso unbestimmt ist das Datum einer anderen Berührung, eine schottische Übersetzung des Neuen Testaments, die irgendwo im Beginn des Jahres 1520 gefertigt worden war, obgleich sie erst kürzlich von der Scottish Text Society gedruckt wurde. Diese Arbeit wird von einem Prolog eingeleitet, der Luthers Prolog zu seiner Übersetzung aus dem Jahre 1522 genau entspricht. Innerhalb einiger Jahre waren die Hafenstädte an der Ostküste Schottlands, die in beständiger Handelsberührung mit den Häfen Deutschlands und der Niederlande standen, tätig, die Schriften Luthers und Übersetzungen des Neuen Testaments einzuführen. Die Verbreitung der neuen Ideen von ihren Ausgangspunkten, Aberdeen, Montrose, Dundee, St. Andrews und Leith war so schnell und so umfassend, daß das Parlament im Jahre 1525 eine Bestimmung erließ, die die Einführung jeglicher Arbeiten oder Schriften von Luther oder von seinen Schülern verbot. Kaum einen Monat nach dem Erlaß dieses Befehls schrieb der König an seine Beamten in Aberdeen und teilte ihnen mit, daß der dortige Bischof sich über die Handlungen von vielen beklagt habe, die Bücher von diesem Ketzer Luther besaßen und sich eifrig damit beschäftigten, seine Irrtümer und falschen Lehren zu verbreiten. Es ist charakteristisch, daß solche Handlungen besonders in Aberdeen verbreitet waren, wo die neue, kaum fünfundzwanzig Jahre alte Universität die Heimat der Lehre von Erasmus war. Trotz dieses entschiedenen Versuches, die Verbreitung der reformatorischen Literatur zu verhindern, setzte sich deren Einführung in einem großen und immer mehr anwachsenden Maßstabe fort. Das Verbot wurde im Jahre 1527, wieder im Jahre 1535 und noch einmal im Jahre 1543 in größerem Maße erneuert, und seine strengen Strafen wurden immer wieder angewendet, um die Ketzer zu unterdrücken. Eine provinziale Kirchenversammlung veröffentlichte im Jahre 1549 die Bücher, die verdammt waren und die konfisziert und vernichtet werden sollten. Die schottischen Autoritäten begnügten sich nicht damit, Gesetze zu erlassen, die ihr eigenes Land betrafen; im Jahre 1527 berichtete der englische Gesandte aus Antwerpen, daß einige schottische Kaufleute in jener Stadt und in Bergen eine große Menge von ketzerischen Büchern kauften und sie nach St. Andrews und Leith schifften. Dieser Gesandte besuchte in der Tat Bergen mit der Absicht, diese schändlichen Waren ergreifen und verbrennen zu lassen; die Schiffe aber waren weggesegelt, ehe er die Stadt erreichen konnte. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Bücher Abschriften von Tyndales Neuem Testament waren, das zuerst im Jahre 1524 in Worms und

zwei Jahre später in Antwerpen gedruckt worden war. Mehrere Jahre lang wurde der Boden durch die Verbreitung von lutherischen Texten und Flugschriften vorbereitet.

Im Jahre 1528 war die Zeit der Vorbereitung vorüber, und das wirklich lutherische Kapitel in der schottischen Reformation begann. Im Februar jenes Jahres wurde ein junger Gelehrter von St. Andrews, der den lutherischen Glauben angenommen hatte, vor dem Eingang von dem Kolleg zu St. Salvator verbrannt. Patrick Hamilton hatte in der Universität Paris studiert, wo er im Jahre 1520 seine Prüfung bestand, und begab sich dann nach Löwen. Er kehrte im Jahre 1525 nach St. Andrews zurück und predigte und lehrte die neue Lehre in der Universität und unter den Bürgern, bis der Erzbischof versuchte, ihn gefangen zu nehmen. Er war gezwungen, sich durch Flucht zu retten, und besuchte Luther und Melanchthon in Wittenberg, in dem Augenblick, da die Pest tobte und Luther selbst krank war. Dann begab er sich nach der jungen Universität Marburg, wo er eine Anzahl von Thesen vorbereitete und öffentlich verteidigte, die klar die Hauptideen des evangelischen Glaubens ausdrückten. Seine Beziehungen zu den großen Führern der deutschen Reformation und zu Lehrern wie Tyndale, Frith und Lambert in Marburg stärkten und erfrischten ihn, und so kehrte er im Jahre 1527 nach Schottland zurück. Einen Monat lang wanderte er frei in der Universität und der Stadt St. Andrews umher, lehrte öffentlich die lutherischen Lehren und gab vielen, die von ihm zu lernen suchten, Ratschläge über die evangelische Bewegung. Am letzten Tage des Monats Februar 1528 wurde er zum Tode verurteilt und erlitt am selben Tage den Tod, der erste Märtyrer der Reformation in Schottland. Dieses Ereignis bezeichnet den wirklichen Beginn der schottischen Reformation, und wenigstens zwanzig Jahre lang war diese Reformation lutherisch, sowohl in Bezug auf die Inspiration als auch auf den Geist. Sie war noch hauptsächlich akademisch und aristokratisch, denn Patrick Hamilton war von Geburt ein Edelmann; sein hauptsächlicher Einfluß zeigte sich bei den adligen und gebildeten Menschen, und die Methode, die er gebrauchte, war, wie die des jungen Luther, scholastisch und syllogistisch. Eine natürliche und sofortige Folge seiner Lehre und seines Beispiels war die Bekehrung von adligen und gelehrten Männern, die die Lehren, welche er aus Deutschland gebracht hatte, am besten verbreiten konnten.

Innerhalb der Universität ließ er eine Erbschaft von evangelischer Begeisterung zurück, und eine von den Stiftungen wurde der Herd und der Mittelpunkt des reformatorischen Eifers. Da die Lust nach Verfolgung, nach dem sie einmal aufgeschürt war, immer blutdürstiger wurde, sahen sich diese neuen Gläubigen dazu

gezwungen, Zuflucht in England oder auf dem Kontinent zu suchen, und Deutschland war überhaupt ihr Ziel. Innerhalb der beiden nächsten Jahrzehnte erhalten die Aufnahmelisten von Wittenberg und Marburg die Namen von vielen Schotten, die in den Kreisen der Reformation berühmt wurden, sowohl in Deutschland als auch anderswo. Unter diesen ist Alexander Alesius, ein Einwohner von Edinburgh, am besten bekannt. Er war ein Domherr der Augustiner in St. Andrews und zuerst ein eifriger Gegner der lutherischen Ketzerei, und so unternahm er es, Patrick Hamilton im Gefängnis zu besuchen und ihn von seinen Irrtümern zu überzeugen; er selbst aber erkannte bald die Wahrheit der evangelischen Religion. Er wurde gefangengenommen und bestraft; er entfloh aber schließlich, erreichte im Jahre 1532 Köln und reiste nach Wittenberg. Dort schrieb er viele Bücher, und seinen zahlreichen Streitschriften und Büchern verdanken wir einen genauen Bericht über die Ereignisse, welche seiner Flucht vorausgegangen waren, und den Grund sowohl für das Verbleiben vieler bei der mittelalterlichen Kirche als auch für die geringe Anzahl der zum neuen Glauben Übergetretenen. Alesius gewann die Freundschaft und das Vertrauen Melanchthons; im Jahre 1535 brachte er dem Könige von England, Heinrich VIII., und dem Erzbischof Cranmer Melanchthons Briefe. Einige Zeit lang lehrte er Griechisch und Hebräisch in Cambridge, seine geistige Heimat aber war Deutschland. Bei seiner Rückkehr brachte er zwei andere schottische Verbannte, Macchabaeus und Fidelis, mit, die ihrerseits die Führer und Lehrer des lutherischen Systems werden sollten. Durch Melanchthons Einfluß wurde Alesius zum Professor der Religionswissenschaft in Frankfurt a/Oder gewählt und wurde so der erste Universitätslehrer der neuen Lehre in Brandenburg. Nach einem kurzen Aufenthalt dort zog er im Jahre 1544 nach Leipzig, wo er die übrigen 21 Jahre seines Lebens verbrachte. Er lehrte, er schrieb, und er begeisterte die neue Generation und hatte einen beträchtlichen Anteil an dem religiösen und öffentlichen Leben der Gemeinde. Es ist interessant und charakteristisch, daß, als die beiden deutschen religiösen Parteien im Jahre 1541 auf dem Reichstag zu Regensburg eine Vereinigung besprachen, Alesius seinen Einfluß auf der Seite der Duldung und Versöhnung zum Ausdruck brachte und der Führer einer kleinen Abordnung war, welche Luther befragte und versuchte, ihn zu einer Politik des Friedens und der Zusammenarbeit zu bringen. In diesem vereinigenden Zwecke deutet Alesius die Aufgabe an, der sein Landsmann, John Dury, im folgenden Jahrhundert sein Leben widmete, aber in beiden Fällen war alles umsonst. Diese Versuche haben einen bedeutenden Platz in der Bewegung für Oekumenizität, welcher die heutige Generation sich mit einigem Erfolg gewidmet hat.

Die beiden Gefährten, die mit Alesius aus England zurückkehrten, wurden ihrerseits Säulen der lutherischen Bewegung in Deutschland selbst und auch außerhalb seiner Grenzen. Macchabaeus, der eigentlich John MacAlpine hieß, studierte Theologie in Köln und wurde im Jahre 1542 zum Doktor der Theologie in Wittenberg promoviert; Luther selbst hatte den Vorsitz bei dieser Zeremonie und gab ihm die Doktorwürde. Kurz darauf erhielt er auf die Empfehlung von Luther und Melanchthon hin die Professur der Theologie in Kopenhagen von dem König Christian von Dänemark, und dort lehrte er bis zu seinem Tode im Jahre 1557. Sein Gedenken lebt am stärksten fort als das eines der drei Männer, die Luthers Bibel ins Dänische übersetzten. Der andere Reisegefährte des Alesius, Fidelis oder John Fife, wurde eine Zeit lang evangelischer Prediger in Liegnitz in Schlesien und wurde später nach Frankfurt a/Oder berufen, um Alesius in der Professur zu folgen. Das waren nicht die einzigen Schotten, die durch den Einfluß von Patrick Hamilton die wirkliche Quelle der Reformation aufsuchten und zu Füßen der großen deutschen Reformatoren saßen; sie zeigen aber nicht nur die Tiefe und die enge Zuneigung an, die Patrick Hamilton für die Lehrer fühlte, deren Lehren er so vom ganzen Herzen angenommen und denen er bis zum Tode gefolgt war. Die Natur dieser Lehren wird ganz klar gemacht, und der Umfang seiner Beeinflussung durch sie ist ganz augenscheinlich in den Thesen, die er auf der Universität von Marburg verteidigte. Nach den Worten seines hauptsächlichen Lehrers, François Lambert, war er der erste, der nach der Gründung der Universität eine Anzahl von Thesen veröffentlichte und verteidigte: „Die Darbietungen waren ganz evangelisch" sagte er, „und waren durch die größte Gelehrsamkeit unterstützt." Sie wurden unter dem Namen Patrick's Places (*Loci;* vgl. die Loci Melanchthons) fast zur selben Zeit ins Englische übersetzt und geben eine klare, bewunderungswürdige Zusammenfassung der Lehren, die Hamilton angenommen und nach Schottland gebracht hatte. Er war ein wahrhaft begeisterter Schüler Luthers; die Hauptideen der lutherischen Theologie hatten ihn mit einer Stärke ergriffen und ihn mit einer Hingabe erfüllt, die unsere Bewunderung erregt. Seine positive Darstellung des *„sola Fides justificat"* enthüllt sowohl eine genaue intellektuelle Überzeugung als auch die leidenschaftliche Wahrheit seiner persönlichen Erfahrung. Diese *Loci* enthalten achtzehn Sätze; acht davon beziehen sich auf das Gesetz und acht auf das Evangelium; jeder wird durch Beweise aus der Bibel unterstützt und durch scharfe und durchdringende Argumente. Sie gehen bis zur Wurzel der ganzen Sache und lassen alle unnötigen Argumente aus. Durch eine genaue theologische Exposition bilden sie ein so gerechtes, genaues und vollständiges System der Lehre des Evangeliums, daß sie noch dieselbe Be-

wunderung erregen wie zur Zeit von John Knox, der sie in ihrem vollen Umfang auf den Seiten seiner „Geschichte“ veröffentlichte. Die Einzelheiten, aus denen diese Darstellung besteht, waren die wichtigsten in dem evangelischen System, nämlich der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Glaube und Werken, zwischen der Natur der Rechtfertigung und der wahren Heiligkeit. Wir können hier nicht feststellen, wieviel sie Luther oder den Kommentaren Melanchthons und der Parabel von dem bösen Mammon Tyndales verdanken. Ist aber irgendein Lutheraner tiefer in das Herz des Evangeliums gedrungen als Patrick Hamilton, als er schrieb: „Ich verdamme die guten Taten nicht; ich verdamme aber das falsche Vertrauen auf alle guten Werke, denn alle die guten Werke, worauf ein Mensch sich verläßt, werden dadurch vergiftet und werden böse. Du mußt also gute Werke tun, hüte dich aber davor, daß du sie nicht tust, um durch sie Gutes zu verdienen!“? Soweit war die evangelische Lehre, die Schottland erreicht und beeinflußt hat, akademisch und scholastisch, obgleich, einige Zeit nach seiner Rückkehr aus Deutschland, der junge Lutheraner in verschiedenen Kirchen in der Nachbarschaft seines Familienhauses die neue Lehre mehrmals gepredigt hatte. Die Reformation war weder das Werk der Krone noch der Bischöfe. Im Gegenteil, sie war aber auch noch nicht eine Volksbewegung, die unter den Leuten verbreitet war. Sie war aristokratisch; ihre ersten Prediger und Gläubigen waren Mitglieder des niederen Adels oder der Grundbesitzer oder wenigstens der reicheren kaufmännischen Kreise. Ehe die Zeit Hamiltons zu Ende war, konnte man die Schüler und Nachfolger zu Hunderten zählen. Unter den Mitgliedern der Juristenschaft waren einige, deren Bekenntnis zum Evangelium einen großen Einfluß auf den schließlichen Erfolg der Reformation hatte. Einer von diesen, Henry Balneaves, war Student in Köln, als die Reformation begann. Als er im Jahre 1526 nach St. Andrews zurückkehrte, war er schon ein begeisterter Anhänger der evangelischen Bewegung. Da er ein hohes Amt im Staate erlangte, übte er einen tiefen Einfluß innerhalb der Partei der Reformation aus, und nur sein früher Tod errettete ihn von Verfolgung. Durch diese gebildete und reiche Klasse verbreitete sich die lutherische Lehre im Volke, und vom Jahre 1530 bis zum Jahre 1540 ging diese Entwicklung mit wachsendem Erfolg weiter; und als die neue Lehre sich so verbreitete, wurde sie heftiger, streitbarer und roher. Die Bewegung verdankte diese Veränderung hauptsächlich den Mitgliedern einer Familie in Dundee, den Wedderburns; es waren drei Brüder, die ungefähr zur Zeit des Märtyrertodes Hamiltons die Universität von St. Andrews besucht hatten. Obgleich ihre Sympathie zu dem Protestantismus nicht sofort dazu führte, daß sie die alte Kirche verließen, wurden sie doch schließlich in die Ver-

bannung getrieben, und wenigstens einer von den Brüdern blieb beinahe zwei Jahre in Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte und ein begeisterter Lutheraner wurde. Bei seiner Rückkehr veröffentlichte er eine Sammlung von Psalmen, Kirchenliedern und religiösen Gedichten, die eine große Verbreitung fanden. Die Hälfte dieser Werke sind direkte Übersetzungen aus deutschen Quellen, aus den Gesangbüchern von Wittenberg, Magdeburg und Straßburg; beinahe die Hälfte stammt unmittelbar von Luther selbst. Die großen evangelischen Wahrheiten finden sich da, als ob der Verfasser jede Gelegenheit genommen habe, auf der vollen und freien Errettung des Sünders durch seinen Glauben an Jesus Christus zu bestehen. Die katechetischen Stücke im Anfang des Buches sind durchaus von Luther beeinflußt, ebenso die Lehre von den Sakramenten und die Beibehaltung von vielen mittelalterlichen Zügen, welche der strengere Puritanismus der Calvinisten später verwerfen sollte. Unter andern Stücken findet sich ein herrliches Weihnachtslied, eine wörtliche Übersetzung von Luthers berühmtem Weihnachtsgesang. Die späteren und unduldsameren schottischen Reformatoren wollten aber nichts mit den mittelalterlichen, unbiblischen Zeremonien zu tun haben; auch die Weihnachtsfeier wurde als abergläubisch betrachtet, und solche Gesänge wie die Luthers waren bei dem Eintreten des strengen Calvinismus vergessen.

Als die Verfolgungen systematischer und genauer wurden, wurde die Bedeutung ihrer evangelischen Lage der reformatorischen Partei allmählich klarer. Deutschland hatte bisher das Beispiel alles mutigen Bruches mit Rom gegeben und hatte eine starke zusammenhängende und der Bibel entsprechende Grundlage gelegt, worauf eine gereinigte und befriedigende Kirche errichtet werden konnte. Luthers direkte, einfache und begeisternde Theologie hatte die frühesten Reformatoren ermutigt und dazu geführt, mit Rom zu brechen und an dem Glauben, der sie frei gemacht hatte, festzuhalten. Gerade aber die Strenge der Verfolgung trieb sie mehr und mehr zu einer extremen, radikalen und revolutionären Politik, wofür der größere Konservatismus Luthers keinen Anlaß gab. Deutschland selbst war außerdem in diesen kritischen und frühen Jahren der Entwicklung durch innere Streitigkeiten und endlose Zwistigkeiten zerrissen, und die Sympathie Schottlands wandte sich mehr dem schweizerischen als dem deutschen System zu. Luther hatte den Weg gezeigt; es war aber hier notwendig, weiter zu gehen, als er es getan hatte. Die Schuld Deutschland gegenüber blieb; die Wege aber der beiden Kirchen begannen sich zu trennen. Der nächste große Führer der schottischen Bewegung charakterisiert den Beginn des Übergangs von Hamiltons Luthertum zur calvinistischen Stellung, der Schottland fest anhängen sollte. Im Jahre 1546 wurde George Wishart zum Tode verurteilt, nicht nur weil

er eine neue Lehre gelehrt hatte, die ketzerisch genannt wurde, sondern ebensosehr wegen seiner vollständigen Verwerfung der Transsubstantiationslehre und der Messe. Er kannte die Lehren Luthers; er hatte in Straßburg gewohnt, und er erzählte, daß er den Rhein hinabgefahren sei. Er hatte in Cambridge gelehrt und hatte Zürich und Basel besucht. Als er aber nach Schottland zurückkehrte, um ungefähr zwei Jahre lang in dem ganzen Lande zu predigen, gründete er seine Lehre und seine Tätigkeit auf das erste schweizerische Glaubensbekenntnis, und er entwickelte sein allgemeines System der Theologie aus dem eben veröffentlichten Kommentar über die Römer von Calvin. Sein unmittelbarer Schüler, John Knox, folgte in dieser selben Richtung; er war auch in Deutschland gewesen, wo er eine kurze Zeit lang als Pastor der englischen Kirche in Frankfurt gedient hatte. Als die Strenge der Verfolgung im Jahre 1547 ihn zwang, an eine Flucht aus Schottland zu denken, sprach er zu den Schulen Deutschlands davon, daß er gehen würde. Er blieb jedoch in Schottland und bewies durch seine öffentlichen Aussprüche, daß er im radikalen Gegensatz zu Rom und seinen Zeremonien und Lehren stände, so daß man allgemein sagte, daß, während andere die Zweige Roms abgeschnitten hätten, er die Wurzel des ganzen Baumes getroffen habe, um denselben zu zerstören. Außerdem hatte er, seinem Meister Wishart folgend, schon begonnen, die Umrisse einer neuen und gereinigten Organisation zu schaffen, während Hamilton noch geglaubt hatte, daß es möglich sei, die mittelalterliche Kirche zu reinigen und zu reformieren. Der Entschluß der Maria Stuart, den päpstlichen Kultus an ihrem eigenen Hofe aufrechtzuerhalten, und der Beschluß der späteren Stuarts, eine Art Kirchenregiment und Kirchendienst durch einen königlichen Befehl festzulegen, ohne die Generalversammlung oder das Volk zu befragen, zwang die Reformatoren zu einer Art Widerstand, und ein Konflikt zwischen Kirche und Staat erfüllte das ganze Jahrhundert von 1590 bis zum Jahre 1690. Die Könige waren in Wirklichkeit absolut; die Macht des Geldbeutels, jene wirksame Waffe des Unterhauses in England, existierte in Schottland nicht, denn hier gab es keine allgemeine Steuer, die man gewähren oder verweigern konnte. In der Theorie war die Macht der Krone beschränkt und hing am Ende vom Volkswillen ab, und Knox versah diese traditionelle Doktrine mit den kräftigen Argumenten, die er so scharf gegen die Königin Maria gebrauchte. Nur durch eine solche Theorie konnte die Einmischung und die Opposition der Krone gegen die Reform bekämpft und Gewissensfreiheit und Glaubensfreiheit erhalten werden. Knox's Gedanken und Energie richteten sich immer mehr auf politische Probleme und die Darstellung von Theorien einer konstitutionellen Regierung und einer geistlichen Unabhängigkeit. In dieser Tatsache liegt sein

wirklicher Beitrag zu der Sache der Religion und nicht in der Formulierung irgendeines Lehrsystems oder einer kirchlichen Organisation. Der Aufbau der schottischen Kirche blieb nur ungefähr zwanzig Jahre, wie er ihn gebildet hatte, und dann entwickelte Andrew Melville, sein Nachfolger, einen eng gebundenen und vollentwickelten Presbyterianismus. Knox fand in seinem Widerstand gegen einen feindlichen und niederdrückenden Staat weder Hilfe noch Führung bei Luther. Die Meinung Luthers in bezug auf den Gehorsam gegen den Staat wurde mit denen von Melanchthon, Bucer, Musculus und sogar Calvin von den Royalisten gegen ihn angewendet: Christen sollten dem Herrscher unterworfen und „der Obrigkeit gehorsam sein", eine Stellung, die keine verfolgte Kirche annehmen konnte, ohne ihre Existenz zu opfern. In den Schriften von Knox und bei seinen ärgerlichen Begegnungen mit Maria Stuart zeigen sich Prinzipien, die Schottland kostbarer wurden als das Leben. Er macht es ganz klar, daß die Autorität des Königs vom Volke kommt und dem Gesetze unterworfen ist, daß die Erbfolge keine feste Regel ist, denn jeder neue Herrscher bedarf bei seiner Thronbesteigung der Bewilligung und der Anerkennung des Volkes durch formelle oder unausgesprochene Wahl; daß ein protestantisches Land keinen katholischen König dulden wird; daß ein ketzerischer, tyrannischer oder die Untertanen verfolgender Monarch von dem Volke abgesetzt werden kann; daß die Treue gegenseitig und reziprok und durch eine Übereinstimmung im Wort und Geist mit den Gesetzen, die sowohl den König als auch das Volk verpflichten, bedingt ist. Es dauerte ein ganzes Zeitalter, von 1560 bis 1690, bis diese Theorien in die Konstitution des Landes aufgenommen wurden; es kostete viele Opfer und viel Blut; aber nur unter solchen Bedingungen konnte die Religion frei und die Kirche Herr in ihrem eigenen Hause werden. Es ist ganz natürlich, daß in diesem langen Kampfe die Kirche zu Zeiten in höherem Maße mit weltlicher als geistlicher Gewalt handelte, und ihre Sympathien und ihr Blick wandten sich eher nach Frankreich und Holland, wo eine ähnliche Schlacht gekämpft wurde. Deutschland aber hörte nicht auf, bewundert zu werden und Einfluß auszuüben; Universitäten wie Helmstedt zogen während des ganzen siebzehnten Jahrhunderts viele schottische Studenten an, und die Bemühungen von John Dury, die Versöhnung der deutschen Parteien zu erreichen, sind ein Beweis seines brüderlichen und christlich unbegrenzbaren Interesses. Die Kirchen in beiden Ländern wurden jedoch im 18. Jahrhundert in Schwierigkeiten gezogen, die ihr Interesse voll in Anspruch nahmen und sie mehr und mehr auf ihren nationalen Horizont beschränkten. Erst nach den napoleonischen Kriegen wurde die alte Verbindung in ihrer Vollständigkeit und ihrer Häufigkeit wieder erneuert, und Schottland hat nun ein ganzes

Jahrhundert lang Licht und Leben aus deutschem Gelehrtentum gezogen. Größere Gelegenheiten für Freundschaft und gegenseitige Hilfe erwarten beide, Deutsche wie Schotten. Die kirchlichen Horizonte haben sich erweitert, und der Kampfruf gegen unseren protestantischen Glauben kommt sowohl von innen als auch von außen, und wir können ihm nur durch brüderliche Einheit und Festigkeit begegnen.

Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche

Von Franz Lau, Leipzig

Als sehr dringlich und bewegend und als einer klaren Lösung unbedingt bald bedürftig wird die Frage nach dem Recht der sog. Konditional- oder Eventualtaufe in der lutherischen Kirche und Theologie heute schwerlich empfunden. Andere evangelische Kirchen bewegt sie höchstens in noch geringerem Maße. Zur Verständigung: Eine Konditional- oder Eventualtaufe — künftig nur noch Konditionaltaufe (K.) — kann dann in Frage kommen, wenn man ein Kind vor sich hat, von dem sich nicht mit Sicherheit feststellen läßt, ob es überhaupt getauft ist oder ob es gültig getauft ist. Ob es getauft ist, wird bei einem Findelkinde fraglich sein; die Gültigkeit der Taufe kann Zweifeln unterliegen, wenn Laien eine Nottaufe vollzogen haben, aber in solcher Hast und Verwirrung, daß sie nicht mehr Auskunft zu geben vermögen, ob sie die Taufe rite vorgenommen haben. Von K. spricht man, wenn man in solchen Fällen in der Weise tauft, daß man der gewöhnlichen Taufformel eine Wendung vorschaltet wie: „Wenn Du noch nicht getauft bist, dann taufe ich Dich usw." Es bleibt also offen, ob eine eventuelle frühere Taufe die eigentliche und gültige Taufe ist oder ob es die ist, die man soeben mit einem Vorbehalt vollzieht.

Daß die Frage nach der K. heute selten erörtert wird, daß z. B. längst nicht alle lutherischen Dogmatiken, Lehrbücher der Praktischen Theologie, der Liturgik usw. sie noch erörtern — und wenn sie es tun, dann nur am Rande —, hat z. T. ganz praktische Gründe. Die Fälle, in denen K. in Frage kommen könnte, sind recht selten geworden. Das Aussetzen von Kindern ist nicht mehr sehr üblich. Wenn Nottaufen durch Laien vollzogen werden, dann meist durch die Hebammen; und die sind Jahrhunderte hindurch dafür geschult worden. In der Reformationszeit sind die Fälle, da eine ungültige Taufe für möglich gehalten werden mußte, offenbar nicht ganz selten gewesen, das aber wohl deshalb, weil man mit Formeln rechnen mußte wie: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und S. Michaels" oder „Im Namen des Vaters und des Sohnes und der Gottesmutter." Oder ähnlich. Die Reste katholischer Heiligenverehrung, die man beim Volke noch zu vermuten hatte, sind sehr bald geschwunden. Es ist interessant, daß die lutherischen Be-

kenntnisschriften schon an keiner einzigen Stelle das Problem der K. berühren. K.en kommen kaum noch in Frage — oder die Sache ist auch nicht wichtig genug.

Wahrscheinlich liegen die letzten Gründe noch etwas tiefer. Die Scheu vor einer wenn auch nur eventuellen Wiedertaufe hat sich offenbar tiefer in das Bewußtsein der lutherischen Christen eingeprägt als die vor einer defekten Taufe. In der Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechtes von Carl Gottlieb von Weber[1] ist nicht die Frage der K., sondern nur die der Nottaufe erörtert. Wegen der wird gesagt: „Überhaupt wird keine Wiederholung der nach den wesentlichen Erfordernissen gewiß ertheilten Taufe gestattet, wenn auch die Eltern wegen ihrer rechtmäßigen Vollziehung vorstellen sollten, und vorsätzlich gesuchte zwiefache Taufe wird als Betrug bestraft.“ Insbesondere sind, so wird weiter festgestellt, die Eltern durch Vorstellungen wegen Gültigkeit einer etwa durch ein Ungebührnis gestörten Taufhandlung zu beruhigen. Dem Wortlaut nach sind die Sätze korrekt im Sinne des lutherischen Taufverständnisses (vgl. die „wesentlichen“ Erfordernisse bei der Taufe). Aber die Tendenz zur Beruhigung deutet darauf hin, daß man Zweittaufen nach aller Möglichkeit vermeiden will — Zweittaufen! K. käme nach lutherischer Überlieferung (s. u.) nicht in Frage; aber dem Odiösen, das der K. und der bedingungslosen (eventuellen) Zweittaufe gemeinsam ist, möchte man tunlichst aus dem Wege gehen. Natürlich nimmt man dabei die Möglichkeit in Kauf, daß eine Taufe (rite) überhaupt nicht vollzogen ist. Dahinter scheint dies zu stehen, daß der lutherischen Kirche im Laufe ihrer Geschichte das „quod sit necessarius ad salutem“ von CA IX[2] etwas ins Wanken geraten ist. Das heutige Fehlen eines Interesses am Problem der K. überhaupt ist offensichtlich stark bedingt dadurch, daß der erwähnte Satz des Bekenntnisses, über den noch zu reden sein wird, weithin fragwürdig geworden ist. Aus demselben Grunde ist es heute sogar in evangelischen Pfarrhäusern nicht ganz selten der Fall, daß Kinder erst Monate nach der Geburt getauft werden.

Wie wenig brennend die Frage nach der K. heute ist, wird daran deutlich, daß die Fälle, da der Vollzug der Taufe zweifelhaft ist, sich plötzlich wieder gehäuft haben. Aus dem Osten sind im Zuge der großen Umsiedlung bestimmt eine Menge von Kindern gebracht worden, von denen sich nicht sicher sagen lassen dürfte, ob sie getauft sind oder nicht. Zu großen Debatten um die Frage nach dem Recht der K. ist es trotzdem in der evangelischen Kirche doch wohl nicht gekommen. Wie mag es in der Praxis im allgemeinen gehalten worden sein?

1 Weber, Carl Gottlieb von: Systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts, 2. Aufl., 2. Band, Leipzig 1845, 1. Abth., 92 f.

2 Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, hrsg. v. Dt. Evg. Kirchenausschuß . . . 1930, 61 f.

Lediglich an einer Stelle brennt es um die Frage der K., und zwar dort, wo zum Katholizismus übertretende Evangelische (u. U. gar noch in evangelischen Kirchengebäuden) conditionaliter „wieder"getauft werden. Die katholische Kirche tauft grundsätzlich conditionaliter, wenn nicht sicher ist, ob Taufe überhaupt und ob sie rite erfolgt ist. Sie zeigt heute ganz starke Neigung, unter grundsätzlicher Anerkennung des im Ketzertaufstreit von 255 bis 257 festgelegten Grundsatzes, daß auch eine außerhalb der katholischen Kirche rite vollzogene Taufe eine Taufe ist, den rechtmäßigen Vollzug protestantischer Taufen von vornherein in Zweifel zu ziehen, und zwar in der Weise, daß sie nicht ausreichende Verwendung von Wasser unterstellt (Betupfungstaufe). Das Problem der deutschchristlichen Taufen scheint keine erhebliche Rolle zu spielen. Wegen der katholischen Neigung, um der Wasserfrage willen „hodiernos haereticos", die zurückkehren, bedingt zu taufen, vgl. schon die Beschlüsse einer Synode von Albi von 1850[3].

Bei der Arbeit des Sektenunterausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands ist die Frage nach einer möglichen K. ins Blickfeld gerückt. Bei den Untersuchungen, die dieser Unterausschuß angestellt hat, hat sich gezeigt, daß im Raum der Freikirchen und Sekten unvermutet komplizierte Sachverhalte hinsichtlich der Taufe vorliegen. Die Tatsache etwa, daß bei der Christengemeinschaft der Name des dreieinigen Gottes angerufen und Wasser verwendet wird, dazu aber auch noch andere Elemente wie etwa Erde und Asche, und daß damit das Taufhandeln in eine umfassendere und andersartige Symbolik eingeflochten ist (nicht nur von solcher umrankt ist, wie in der katholischen Kirche), läßt es zweifelhaft erscheinen, ob die Frage nach der Anerkennung der Taufe dieser (oder einer anderen Gruppe) einfach mechanisch von dem erwähnten Ketzertaufstreit-Grundsatz her entschieden werden kann. Die Möglichkeit taucht auf, Taufen bestimmter Gruppen nicht als christliche Taufen anzuerkennen, obwohl unter Verwendung von Wasser und unter Anrufung des dreieinigen Gottes getauft worden ist. Auf der anderen Seite ist es doch wieder keine ganz leichte Sache, eine solche Entscheidung zu treffen und sie allen lutherischen Kirchen und Pfarrern als auch sie verpflichtend anzusinnen. Nun legt sich die Frage nahe: Könnte man die Schwierigkeiten nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man conditionaliter wiedertauft? Aber wenn man so zu entscheiden Neigung zeigt, bzw. schon, wenn man überhaupt die Möglichkeit solcher Entscheidung ins Auge faßt, muß man Klarheit darüber schaffen, ob innerhalb der lutherischen Kirche, ob von der reformatorischen Theologie her, d. h. ob vom reformatorischen Schrift-

3 Vgl. z. B. Gihr, Nikolaus: Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche, 1918, 213.

verständnis aus eine K. überhaupt möglich ist. Präzis um diese Frage soll es in den nachstehenden Ausführungen gehen.

I. Die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und die Konditionaltaufe

Wenn man sich einfach auf die lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts stützt, etwa ersatzweise für die Bekenntnisschriften, die, wie gesagt, die K. überhaupt nicht errötern[4], dann muß man zu einem negativen Resultat kommen und die Möglichkeit einer K. innerhalb der lutherischen Kirche rundweg verneinen. Man wird zwar nicht sagen können, daß alle lutherischen Kirchenordnungen ausdrücklich die K. ablehnen; denn eine ziemlich beträchtliche Reihe von ihnen schneidet die Frage überhaupt nicht an[5]. Man wird festzustellen haben: 1. Nur ein Teil der Kirchenordnungen geht bei der Taufe so weit in die Details, daß über die Nottaufe gehandelt und dabei die Frage nach dem Recht der K. gestellt wird. 2. Wo die Frage angerührt wird, wird die K. auf das bestimmteste abgelehnt. Ist irgendwann, so heißt es regelmäßig, eine Taufe zweifelhaft, ist stracks und ohne viel Disputierens zu taufen, ohne Pfaffentand, also ohne Vorbehaltsformel. Allerdings: Es stehen in Rede die Kirchenordnungen, die etwa seit der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 entstanden sind. Über die Zeit vorher wird noch zu handeln sein.

Ohne allen Anspruch auf Vollständigkeit der Liste seien als Kirchenordnungen mit Ablehnung der K. folgende genannt: Brandenburg 1539/40 (angeblich katholisierend, jedenfalls etwas hochkirchlich, und doch die K. ablehnend)[6]; Braunschweig-Wolfenbüttel 1543[7]; Lüneburg 1564[8]; Braunschweig-Wolfenbüttel 1569[9]; Stadt Lüneburg 1574[10]; Grafschaft Schwarzburg 1575[11]; Sächsische Generalartikel

4 Vgl. Schott, Erdmann: Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit (1955), 77.

5 Die Dinge sind ohne ganz umständliche Untersuchungen nicht völlig klarzustellen. In der Sehlingschen Sammlung der reformatorischen Kirchenordnungen — Sehling, Emil: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 5 Bände, 1902—1913; Band 6,1 1955 — sind noch nicht alle Kirchenordnungen veröffentlicht; und bei den bereits veröffentlichten ist es möglich, daß in einem einzelnen Falle ein Passus über die Nottaufe und damit u. U. auch die K. der Kürzung zum Opfer gefallen ist. Trotzdem wird man das Obenstehende mit ziemlicher Bestimmtheit sagen dürfen.

6 Sehling a.a.O. III, 54 f.

7 Sehling a.a.O. VI, 64.

8 Sehling a.a.O. VI, 559 f.

9 Sehling a.a.O. VI, 161 f.

10 Sehling a.a.O. V, 665.

11 Sehling a.a.O. II, 135.

von 1580[12]; Kirchenordnung für die Prediger der Grafschaft Mansfeld 1580[13]; Niedersächsische Kirchenordnung des Herzogs Franz von 1585[14].

Nach Kenntnisnahme der entsprechenden Ausführungen in den Kirchenordnungen lassen sich folgende grundsätzliche Feststellungen treffen. 1. Die gemachten Ausführungen sind keine selbständigen Auslassungen über das Problem der K.; vielmehr geht es regelmäßig um die Nottaufe. Die Frage ist: Was hat zu geschehen, wenn Laien in der Eile und um der Not willen ein Kind getauft haben? Daß ein Laie in der Not von seinem grundsätzlich ihm zustehenden Taufrecht Gebrauch machen darf, steht anscheinend seit langem fest. Aber wie soll alles vor sich gehen? Wie soll es vor allem weitergehen, wenn die Laientaufe vollzogen ist? 2. Das Problem der Taufe des Findelkindes wird also kaum erörtert. 3. Der Tenor der Ausführungen ist gewöhnlich folgender: Die Weiber, die wohl meist in Frage kommen (möglicherweise die Mutter selbst), sollen rite taufen und das vor Zeugen tun; zwei oder drei Zeugen sollen es sein[15]. Ist solche Taufe im Hause erfolgt und das Kind dann doch am Leben geblieben, so ist ein feierlicher Akt in der Kirche durch Pfarrer oder Kaplan zu halten. Für diesen Akt enthält die Kirchenordnung dann u. U. eine liturgische Ordnung. Die (wo gestellt, wohl durchweg verneinte) Frage ist dabei, ob Exorzismus noch vorgenommen werden soll oder nicht. 4. Warum nach der Taufe noch der feierliche Bestätigungsakt? a) Man könnte daran denken, daß es die katholische Kirche wohl ähnlich hält: Die die Taufe umkleidenden Feierlichkeiten sollen bei Taufe durch Nichtpriester vom Priester nachgeholt werden[16]. b) Von heutigen pastoralen Erfahrungen her legt es sich nahe, eine psychologische Begründung zu suchen: Die Leute vermissen etwas, wenn der Akt in der Kirche nicht stattfindet.[17] c) Das Hauptmotiv ist (ob das vorgenannte Motiv überhaupt mit im Spiele ist, ist nicht sicher) wohl auf alle Fälle dies, daß noch eine erhöhte Publizität hergestellt werden soll. Die Taufe

12 Seydewitz, Paul v.: Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchen- und Schulrechts, [3]1890, 22.

13 Sehling a.a.O. II, 215 ff.

14 Vgl. Höfling, J. W. F.: Das Sakrament der Taufe, Bd. 1 (1846), 80. — Die Wittenbergische Kirchenordnung von 1533, in der bereits alles Wesentliche steht, was die oben aufgeführten Kirchenordnungen dann bringen, ist abgedruckt bei Foerstemann, Carl Ed.: Neues Urkundenbuch zur Gesch. der evang. Kirchen-Reformation, I. Bd., 1842, 381—394. Vgl. dort insbes. 384 f.

15 Nach Dt. 19, 15 und entsprechenden ntl. Stellen.

16 Gihr a.a.O., 181; ohne Nachweis!

17 Analoger Fall aus der Gegenwart: Werden ungetaufte Kinder zur Konfirmation gemeldet, wird irgendwie ein Weg gesucht und gefunden, um sowohl zu taufen als zu konfirmieren. Man tut es einem Kinde nicht an, daß man es von dem feierlichen Akt der Konfirmation, der an allen vollzogen wird, ausschließt.

muß *öffentlich* sein. Sie ist grundsätzlich ein Stück der *öffentlichen* kirchlichen Ordnung, des *öffentlichen* Gottesdienstes, officium des *öffentlichen* kirchlichen Amtes (das Thema des *öffentlichen* Gottesdienstes etc. bei Luther, in der Reformation überhaupt usw. bedarf noch der Untersuchung; es dürfte hier der Schlüssel für das Verständnis der genuin-lutherischen Lehre vom Amt liegen). Öffentlichen Charakter hat die Taufe freilich bereits durch die zugezogenen Zeugen, aber sie muß doch noch (nicht in der Weise einer Wiederholung) in die wirkliche Öffentlichkeit der Gemeinde. Eigentlich nur am Rande steht dann noch die Feststellung: Ist die anormalerweise nicht öffentlich im Gotteshaus und vor der Gemeinde, sondern im Winkel gehaltene Taufe gar noch dubios, dann wird nicht bestätigt, sondern richtig getauft. Und nun kommt die meist recht scharfe Ablehnung der römischen Art, bedingungsweise zu taufen. 5. Bei der Angabe von Gründen für die Ablehnung der K. sind die Kirchenordnungen in der Regel recht sparsam. Wo am derbsten formuliert wird, etwa in der Niedersächsischen Kirchenordnung von 1585 (die Bestimmung dort hat Höfling besonders verärgert[18]; „das papistische Taufen ... ist nur ein lauter Gespotte und Schimpf der ganzen Taufe"), ist am wenigsten Neigung, ausführlich und sorgfältig zu begründen. Immerhin wird man doch drei Begründungen zu Buche bringen dürfen. Die eine ist inhaltlicher Natur und steht eben in der gerade erwähnten Niedersächsischen Kirchenordnung von 1585. Die K. ist nach ihr deshalb eine Verlästerung der ganzen Taufe, weil „dadurch beide, die erste Taufe, so ungewiß und unerwiesen ist, und die andere, welche hernach geschieht, vernichtet, verlachet und unkräftig gemacht wird, und also das Kind gar und ganz ohne alle Taufe bleibt und gelassen wird"[19]. M.a.W.: Es wird dem konditional getauften Kind der Punkt genommen, auf den es sich mit seinem Glauben beziehen kann. 6. Ein anderer Grund für die Ablehnung der K. ist jedenfalls angedeutet, allerdings nur in einigen Kirchenordnungen. Es wird da angeführt ein angebliches Augustinwort: „Non potest dici iteratum quod nescitur esse factum."[20] Das „Augustin"wort hat, worüber unten noch zu sprechen sein wird, bislang noch niemand zu identifizieren vermocht, Höfling auch nicht. Die Editoren weisen in der Regel auf ähnliche Worte aus Briefen Leos I. oder Gregors I. hin. Was soll aber mit den Hinweisen auf „Augustin" gesagt sein? Doch wohl dies, daß die K. nicht altkirchliche Ordnung gewesen ist.

18 Höfling a.a.O. I, 80. 19 Ebd.

20 Vgl. schon die erste evangelische Kirchenordnung zu Wittenberg v. J. 1533 (siehe Anm. 14); dazu etwa Kirchenordnung der Stadt Lüneburg 1574, Kap. VI, Sehling aaO. VI, 665. — „Es kann nicht etwas als ‚wiederholt' bezeichnet werden, von dem man nicht weiß, daß es (vorgängig bereits einmal) geschehen ist."

Die Alte Kirche entwickelte zwar bereits die Lehre vom character indelebilis und lehnte demzufolge die Wiedertaufe ab (das steht nicht ausführlich in den Kirchenordnungen); aber die K. kannte sie tatsächlich nicht! 7. Eine Kirchenordnung gibt in ganz anderer Weise als die übrigen Auskunft über den unmittelbaren Anlaß für die kirchlichen Entscheidungen in Sachen der K. Die Kirchenordnung für die Prediger der Grafschaft Mansfeld von 1580[21] druckt einfach Ausführungen Luthers zur Nottaufe, zur K. usw. nach, die im VIII. Band der Jenenser Lutherausgabe stehen. Und sie hat ja wohl recht: Luther selbst dürfte den unmittelbaren Anstoß gegeben haben für die verschiedenen kirchlichen Äußerungen gegen die K.

2. Die altkirchlich-frühmittelalterliche Behandlung von Fällen zweifelhafter Taufe

Da die lutherischen Kirchenordnungen u. a. mit dem schwerwiegenden sachlichen Argument arbeiten, daß die Kirche ursprünglich die K. nicht gekannt habe, und mindestens zu vermuten ist, daß für Luthers Entscheidung diese Tatsache auch mitbestimmend gewesen ist, wird es richtig sein, der Geschichte des Problems von seinen Anfängen an nachzugehen und zunächst einmal nach den ersten Entscheidungen in der Sache zu suchen. Das entsprechende Material ist bekannt; möglicherweise ist es erweiterungsfähig; bei Höfling[22] ist beispielsweise das Wichtigste zusammengestellt.

Der älteste Beleg, den wir überhaupt zur Frage der zweifelhaften Taufen haben, dürfte der Canon 39 einer Synode von Hippo von 393 sein. Wir kommen damit in die allerersten Anfänge der allgemeinen Kindertaufpraxis hinein; nach älteren Belegen zu suchen wird man sich kaum veranlaßt zu fühlen brauchen. Der in Rede stehende Canon lautet folgendermaßen:

„Item placuit de infantibus, quotius certissimi testes non inveniuntur, qui eos baptizatos esse sine dubitatione testentur, neque ipsi sunt idonei per aetatem de traditis sibi sacramentis respondere, *absque ullo scrupulo hos esse baptizandos*, ne ista trepidatio eos faciat sacramentorum purgatione privari. Hinc enim legati Maurorum fratres nostri consuluerunt, quia multos tales a barbaris redimunt."[23]

21 Vgl. Anm. 13. 22 Höfling a.a.O. I, § 19.

23 Mansi, Joh. Dom.: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Neuausg. 1900 ff., III, 925. — „Ebenso hat man wegen der Kinder beschlossen, sofern sich keine ganz sicheren Zeugen [dafür] finden, die ohne Zweifel bezeugen, daß diese getauft seien, und [die Kinder] selbst wegen des Alters nicht fähig sind, bezüglich der an ihnen vollzogenen Sakramente Antwort zu geben, daß sie ohne jedes Bedenken zu taufen sind, damit nicht diese Unruhe es bewirke, daß sie der Reinigung, die durch die Sakramente [erfolgt], beraubt werden. Hiernach haben die Gesandten der Mauren, unsere Brüder, gehandelt, weil sie viele solche [Kinder] von den Barbaren loskaufen."

Die legati Maurorum dürften die bei der numidischen Synode anwesend gewesenen Bischöfe aus der Provinz Mauretanien sein. Hinc heißt wohl hier: Von jetzt an, daraufhin. Consulere kann heißen: um Rat fragen, aber auch beschließen oder handeln. Offenbar haben die Mauretanier sich den numidischen Beschluß gern zu eigen gemacht, weil bei ihnen das Problem dadurch akut war, daß Christenkinder in die Hände heidnischer Barbarenstämme kamen, anscheinend laufend, und daß die christlichen Gemeinden solche Kinder nach Möglichkeit zurückkauften. Der entscheidende Satz des Kanons ist natürlich: „absque ullo scrupulo hos esse baptizandos."

Diese Festsetzung von Hippo 393 kehrt von nun an laufend wieder, und zwar ziemlich wörtlich. Den Kanon 87 des Quinisextum von 692 kann man fast als eine Übersetzung des Kanons von Hippo ansehen. Die eben erwähnte lateinische Formel lautet nun griechisch: „Χωρίς τινός προσκόμματος ὀφείλειν ταῦτα βαπτίζεσθαι" [24].

Entsprechend gefaßt ist der Kanon 70 der Synode von Worms 868. Auch die altkirchliche Literatur gibt Auskunft über die Praxis gegenüber Kindern, bei denen zweifelhaft ist, ob sie getauft sind oder nicht. Zwar läßt sich, wie bereits gesagt, das in der Reformationszeit bekannte angebliche Augustinwort nicht justifizieren: „Non potest dici iteratum, quod nescitur esse factum." Dafür ist aber nachweisbar eine Stelle aus dem Brief 166 Bischof Leos I. von Rom: „Non potest in iterationis crimen devenire, quod factum esse omnino nescitur"[25]. Hier ist nun an sich viel mehr gesagt als in dem Beschluß von Hippo bzw. Konstantinopel IV (bzw. Worms), insofern nämlich darauf reflektiert ist, daß man mit solcher Taufe möglicherweise eine Wiedertaufe vornimmt. Dazu war aller Grund vorhanden. Valentinian I. und Valens hatten 373 Taufwiederholung strikte verboten. Die Anordnung ist in den Codex Theodosianus lib. XVI tit. VI, c. 1 aufgenommen: „Antistitem, qui sanctitatem baptismi illicita usurpatione geminaverit et contra instituta omnium, eam gratiam iterando contaminaverit, sacerdotio indignum esse censemus."[26] In cap. 5 steht dann ein Edikt des Arcadius, Honorius und Theodosius II. von 405: „Jubemus, ut si quis posthac fuerit rebaptizare detectus, iudici, qui provinciae praesidet, offeratur, ut facultatum omnium publicatione

24 Mansi a.a.O. XI, 980. — „Ohne irgendwelchen Anstoß müssen diese getauft werden."

25 Migne, J. P.: Patrologiae cursus completus Series Latina (1844 ff.), LIV, 1, 1194. — „Sie kann nicht unter das Verbrechen der [Tauf-]Wiederholung fallen, weil man nicht weiß, daß [eine Erst-taufe] erfolgt ist."

26 Stelle abgedruckt bei Mirbt, Carl: Quellen zur Gesch. des Papsttums und des röm. Katholizismus, [4]1924, 82. — „Einen Bischof, der die Heiligkeit der Taufe in unerlaubtem Gebrauch verdoppelt und, gegen die Ordnungen aller, diese Gnadengabe durch Wiederholung entehrt, erachten wir als des Priesteramtes unwürdig."

mulctatus inopiae poenam expendat."[27] Aber gerade der Sorge davor, vielleicht wieder zu taufen, wird von Leo I. vorgebeugt durch die Annullierung der eventuell an sich ersten Taufe: Sie gilt nichts, wenn niemand von ihr weiß. — Zu dem genannten kommt noch ein zweiter Brief Leos[28].

Zwei weitere Belege sind insofern von besonderem Interesse, als in ihnen zwar sachlich nichts anderes gesagt wird als in den bereits zitierten, aber nun doch ganz ausdrücklich schon Bezug genommen wird auf die *traditiones patrum* oder auf die *sacrae canones*. Bereits der Brief 26 Bischof Gregors II. von Rom enthält den Satz: „Pro parvulis vero qui a parentibus subtracti sunt et, an baptizati sint vel non, ignorant, quia interrogasti: hos ut baptizare debeas secundum patrum traditionem, si non fuerit qui testificet, ratio poscit"[29]. Also bereits Gregor II. im 8. Jahrhundert bezieht sich auf eine altkirchliche Ordnung. Ganz ähnlich sieht es im Kanon 3 der Synode von London vom Jahre 1200 aus. Da heißt es: „De baptismate vel confirmatione si dubitetur, *sacrorum canonum statuta sequentes statuimus*, ut conferatur, quia non dicitur iteratum, quod non scitur fuisse collatum. Ideoque baptizentur expositi, de quorum baptismo dubitatur, sive inveniantur cum sale sive sine sale."[30] Alle angeführten Bestimmungen und Sätze zeigen

27 Vgl. ebd. 83. — „Wir befehlen, daß, wenn jemand künftig als Wiedertäufer entdeckt werden wird, er dem Richter, der an der Spitze der Provinz steht, vorgeführt wird, damit er mit Einziehung aller Geldmittel bestraft die Strafe des Mangels erleide."

28 Migne a.a.O., 1208 f.

29 Tangl, Michael: S. Bonifatii Epistulae, 1916, 46 (Brief Nr. 26 v. 22. Nov. 726). — „Wegen der Kinder, die von den Eltern entfernt sind und die nicht wissen, ob sie getauft sind oder nicht, [schreibe ich dir nun,] weil du gefragt hast: Daß du sie der Überlieferung der Väter gemäß taufen sollst, wenn keiner da ist, der [von einer etwa doch schon vollzogenen Taufe] Zeugnis geben kann, fordert die Vernunft."

30 Mansi, a.a.O., XXII, 714. — „Für den Fall, daß an [dem Vollzug] der Taufe oder der Firmung gezweifelt wird, setzen wir, den Anordnungen der heiligen Rechtssätze folgend, fest, daß sie gewährt wird, weil man das nicht als Wiederholung bezeichnet, von dem man nicht weiß, daß es [schon einmal] gewährt worden ist. Deshalb sollen die ausgesetzten [Kinder], über deren Taufe man im Zweifel ist, getauft werden, ob man sie nun mit oder ohne Salz findet." Der letzte Nebensatz ist nicht leicht zu erklären. Darreichung von Salz erfolgte in altkirchlicher Zeit bei der Aufnahme in den Katechumenat. Bis heute hat sich die Zeremonie innerhalb der katholischen Taufhandlung erhalten. Kinder mit Salzspuren wären also als in den christlichen Katechumenat aufgenommen erkenntlich. Aber ist für die Zeit um 1200 denkbar, daß da bei Auffindung von Findelkindern mit der Möglichkeit gerechnet werden mußte, daß ein solches Kind zwar in den Katechumenat aufgenommen, aber doch noch nicht getauft worden war? Man wird wohl annehmen müssen, daß in den Beschluß von London eine Wendung aus einer altkirchlichen Vorlage noch mit aufgenommen wurde, die, obwohl sachlich längst gegenstandslos, durch die Jahrhunderte sich hindurchgeschleppt hatte.

nichts von einer Auseinandersetzung mit der — eventuell von irgendwelcher Seite vertretenen — K. Man kennt diese anscheinend nicht.

Das heißt nun aber doch wohl, daß die K. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts der Kirche fremd gewesen ist, genauso wie die Kirche bis zum Jahrhundert des Thomas von Aquino noch keine communio sub una gekannt hat. Sollte die K. in denselben Entwicklungszug gehören wie die communio sub una und Ausdruck des gleichen Sakramentsverständnisses sein, das sich in dieser ausspricht? Der Verdacht liegt nicht ganz fern. Es müssen allerdings, bevor er offen ausgesprochen wird, noch weitere Klarstellungen gegeben werden.

3. Das Aufkommen der Konditionaltaufe und ihre dauernde Einbürgerung in der katholischen Kirche

Nun steht dieser Vermutung, die in dem Werke von Werner Jetter: „Die Taufe beim jungen Luther"[31] schon als Gewißheit vorgetragen wird, ein leidiger Tatbestand im Wege. Nach herkömmlicher Meinung taucht die K. zum ersten Male in den sog. Statuta Bonifatii auf, und zwar dort im Statutum 28. Da wird die K. mit nachstehender Formel empfohlen: *„Non te rebaptizo, sed si nondum es baptizatus, baptizo te etc."*[32] Nun steht freilich wohl fest, daß die sog. Statuta Bonifatii nicht von Bonifatius stammen, also unecht sind. Auf Bonifatius läßt sich die K. keinesfalls zurückführen. Es wäre ja auch grotesk, da Gregor II., sein Papst, sich auf den Standpunkt gestellt hat, in Zweifelsfällen müsse ohne weiteres getauft werden. Es kommt jetzt also darauf an, festzustellen, wann die Statuta entstanden sind und in welchen geschichtlichen Zusammenhang sie gehören, auch, in welcher Weise sie wirksam geworden sind. Ernst Christian Achelis[33] gibt an, daß sie um 800 entstanden sind. Die Literatur zu den Statuta Bonifatii findet man aufgeführt bei Emil Seckel: Studien zu Benedictus Levita II bis V[34]. Die Statuten gehören danach eng mit der Canonessammlung des Benedictus Levita zusammen und sind ein kleines Fälschungswerk, das den kirchenrechtlichen Fälschungen des 9. Jahrhunderts zuzuzählen ist, die man — im weiteren Sinn des Wortes — als die Pseudoisidorischen Dekretalen bezeichnet. Die Frage ist nur, wer wen benutzt hat, Benedictus die Statuten oder die Statuten Benedictus. Ob nun aber die

31 Tübingen 1954.

32 „Ich taufe dich nicht wieder; aber wenn du noch nicht getauft bist, taufe ich dich . . ."

33 Lb. d. Prakt. Theol. I, 1911, 438.

34 Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. dt. Geschichtskunde, 29. Bd., 1904, 275—331; neuere Lit. dann bei P. Fournier in Revue des sciences religieuses 6, 1926, 83—88. 218 f. 222.

Statuten älter oder jünger sind als Benedictus Levita, sie gehören jedenfalls in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts. Der Canon 28 der Statuten mit der bedingten Taufformel ist entweder aus Benedictus Levita entnommen, oder sein Inhalt ist aus den Statuten von Benedictus Levita übernommen worden. Wir haben also *einen* echten Zeugen aus dem 9. Jahrhundert für die K., entweder Benedictus Levita oder den Verfasser der Statuta Bonifatii, wenn der Zeuge auch eben ein Urkundenfälscher ist. Dann hat die K. noch Isaak von Langres, der dort von 849 bis 880 Bischof war und für seine Diözese eine Canonessammlung geschaffen hat, mit 11 Titeln (über die K. 11, 17). Weitere mittelalterliche Zeugen kann auch Seckel nicht nachweisen. Daß die Synode von Worms von 870 die K. nicht kennt, stellt Seckel, Hinschius zitierend, fest. Ergebnis: Spuren der K. finden wir bereits im 9. Jahrhundert, dann aber lange keine wieder. Allgemein bekannt oder gar in Geltung gewesen ist die K. vor 1200 offenbar nicht.

Wenn nun also auch sicher ist, daß vor dem Beginn des Jahrhunderts der Hochscholastik die K. schon auftauchte — daß sie sich eingebürgert hätte und schon Gewohnheit, ja überhaupt schon allgemein bekannt geworden wäre, ist erstens deshalb nicht anzunehmen, weil dagegen die oben angeführte Bestimmung des Concilium Londinum von 1200 spricht. Vor allem aber steht dieser Vermutung im Wege das, was im *Decretum Gratiani* zur Frage der Taufe in Zweifelsfällen aufgeführt ist.

Die K. selber ist in den in Frage kommenden Stellen des Decretum Gratiani *nicht* erwähnt. Alle diesbezüglichen Zitierungen in katholischen Werken sind Irreführungen. Bei Wetzer und Welte[35] heißt es: „Die Taufe muß bei Findelkindern, wenn der gültige Empfang derselben nicht als geschehen konstatiert werden kann, in bedingter Form vorgenommen werden. (c. 110, 111, D IV De consecr. [?]; Bened. XIV. De synodo 7, 5, 5).“ An den angeführten Stellen im Decretum Gratiani (gemeint kann nur sein Tertia Pars) ist der Brief Gregors III. (sic!) an Bonifatius abgedruckt (ut baptizare debeas secundum Patrum traditionem; can. 110), dann der Beschluß eines Konzils von Karthago, der identisch ist mit dem zitierten Beschluß von Hippo 393, nur daß er einen, allerdings nicht eindeutig bezeugten Zusatz hat, der sich auf die consecratio der Kinder bezieht. Der eigentliche Inhalt des can. 111 enthält tatsächlich den Satz: „Absque ullo scrupulo eos esse baptizandos.“ Das im bis 1918 gültigen Gesetzbuch der katholischen Kirche!!! In can. 112 ist gar noch die ep. 35 Leos I. an den Erzbischof Leo v. Ravenna wiedergegeben (quoniam non potest in iterationis crimen venire, quod omnino factum

35 Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 4, 1886, 1496, Art. „Findelhäuser“ von Ratzinger.

esse nescitur)[36]. Can. 113 bringt einen weiteren Brief Leos I. an Rusticus zur Sache. Also: Das Decretum Gratiani kennt keine Konditionaltaufe!!![37]

Werner Jetter hat obendrein in Pars III, Distinctio IV alle Canones die Taufe betreffend — es handelt sich um 156 Canones — genau untersucht. Eine besonders kräftig erfolgte Tendenz bei der Zusammenstellung der einschlägigen Rechtsbestimmungen ist nach Jetter, daß die Taufe für jeden sichergestellt werden muß. So ist angeordnet, daß ein parochiefremder durchreisender Priester eine von ihm begehrte Taufe nicht ablehnen darf. Taufverweigerung ist, wo Taufe verlangt wird, überhaupt untersagt. Wo Taufe unsicher ist, ist sie nach gründlicher Nachforschung zu vollziehen, notfalls sogar ohne eine solche[38]. Nach Erwähnung dieser Bestimmungen stellt Jetter ausdrücklich fest: „Die K. ist noch nicht erfunden."[39] Damit hat er streng genommen ja nun nicht recht. Eine Vorgeschichte der K. zwischen 800 und 1200 gibt es, wie gesagt, schon. Trotzdem darf wohl mit großer Bestimmtheit angenommen werden, daß die Kirche des Mittelalters bis gegen 1200 aufs ganze gesehen die K. nicht gekannt hat, sondern im Sinne der Väterüberlieferungen und der altkirchlichen Satzungen eine eventuell vollzogene, aber nicht sicher bezeugte Taufe als gegenstandslos angesehen und in solchem Falle vorbehalt- und bedingungslos getauft hat.

Aber Thomas von Aquino kennt nun die K., genauso, wie er die communio sub una kennt und vertritt; und in demselben Jahrhundert, das sich stark damit beschäftigt, daß die konsekrierten Elemente auch extra usum Leib und Blut Christi sind, bürgert sich die K. ein. Freilich dürfte Thomas doch nicht der Vater der K. für die Kirche sein. Der Catechismus Romanus[40] bezieht sich auf Papst Alexanders III. Ausführungen zur Sache. Gemeint kann wohl nur ein Brief Alexanders III. (1159 bis 1181) sein, den er zu unbekannter Zeit wahrscheinlich an Bischof Pontius von Clermont-Ferrand geschrieben hat und der lediglich im Fragment erhalten ist. Die entscheidende Stelle lautet[41]: „De quibus dubium est, an baptizati fuerint, bapti-

36 Vgl. Anm. 25.

37 Man muß beachten, daß das ganze kanonische Recht, wie es der Reformation im Corpus juris canonici vorlag, viel altkirchliches Recht enthielt, dabei auch solches, das zu im 16. Jahrhundert stark betonten Rechtssätzen in klarem Widerspruch stand wie das strikte Verbot (Leo I.) der communio sub una. Vgl. Lau, Franz: Georg III. von Anhalt, W Z Leipzig Ges. R., 3. Jhg., 1953/4, 139 ff., bes. 148.

38 Can. 110—113. 39 Jetter 36, Anm. 2. 40 II, 2, 55 f.; vgl. Mirbt aaO. 346.

41 Vgl. Denzinger, Henricus, et Rahner S. J., Carolus: Enchiridion symbolorum, editio 30, 1955, und in der Friedbergschen Ausgabe des Corpus juris canonici Sp. 644 (Decretum Gregorii, pars III, titulus 42, cap. 1 u. 2).

zantur his verbis praemissis: ‚Si baptizatus es, non te baptizo: sed, si nondum baptizatus es, ego te baptizo etc.'" Diese Anordnung Alexanders III. ist in den sog. Liber extra (= decretalium extra decretum Gratiani vagantium), die 1234 veröffentlichte Gesetzessammlung Gregors IX., aufgenommen und mit dieser Bestandteil des Corpus juris canonici geworden. Der Catechismus Romanus nimmt gewiß nur auf die Anweisung Alexanders III., so wie sie im Liber extra bzw. Corpus juris canonici abgedruckt ist, Bezug, und auch bei Thomas ist die gleiche Stelle zitiert. Unter der Autorität des Thomas dürfte sich die K. in der Kirche durchgesetzt haben. Auf die K. geht Thomas in dem Zusammenhang ein, daß er sich über die Einmaligkeit der Taufe ausspricht und sie begründet. Er zieht einerseits Analogien zur natürlichen Geburt und zu Tod und Auferstehung Christi hin; er argumentiert andererseits von der nur einmal möglichen Verleihung des character indelebilis und von der einmaligen Abwaschung der Erbsünde her. Und dann kommt[42] die Forderung, daß man, um die Wiedertaufe auf alle Fälle zu vermeiden, in allen Zweifelsfällen nur sub conditione taufe. Damit ist die K. da, genauso, wie die communio sub una seit der Zeit da ist, wobei die Frage, genauso wie bei der communio sub una, offen bleiben muß, ob sich Zeugnisse für bedingungslose Taufe vielleicht doch auch in etwas späterer Zeit noch finden lassen.

Die Theologen des Nominalismus stehen freilich nicht ganz in demselben Maße wie Thomas unter der Nötigung zur Vertretung der K. Was Thomas geradezu zwingt, die K. zu fordern, ist, daß er einerseits von der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Taufe überzeugt ist, andererseits aber jede Taufwiederholung unmöglich machen muß. Bei den Nominalisten kommt der Satz von der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Taufe etwas ins Wanken, und zwar um der potestas absoluta willen, deren unbegrenzte Möglichkeiten herauszustreichen vordringliches Anliegen der Nominalisten ist. Gott hat auch die Möglichkeit, ohne Taufe — die allerdings durch unbedingt verbindliches positives Christusgebot gefordert ist — selig zu machen. Von daher könnte es grundsätzlich möglich werden, es zu tragen, daß sich einer für getauft hält, ohne daß er unbedingte Gewißheit hat, daß er es ist. Aber man gibt (etwa Biel) diesen Ausblick auf regelwidrige Möglichkeiten Gottes höchstens bei der Erörterung der Frage nach dem (dann verneinten) Recht der Taufe eines ungeborenen und vielleicht nicht zur Welt kommenden Kindes über den Bauch der Mutter, so ähnlich, wie es Luther dann auch tut. Und es kommen neue Motive für die K. im Nominalismus: Man

42 Summa theologiae III, quaestio 66. Vgl. Thomas von Aquin: Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologiae, Bd. 29 (1935), 187 f.

erörtert, ob man ein teilweise aus der Mutter gekommenes Kind schon taufen kann, und unterscheidet Kopftaufe und Taufe durch Wasserverwendung gegenüber einem vorgefallenen Glied. Letzteren Falles rät man (bei doch noch erfolgreichem Geburtsverlauf) zu konditionaler Taufwiederholung. Merkwürdigerweise gehen, offenbar einfach aus Anstoß von den entsprechenden Schriftstellen her, die Erörterungen über die urchristliche Taufe auf den Namen Jesu noch weiter. Man zeigt Neigung, die in urchristlicher Zeit so vollzogenen Taufen als nur ausnahmsweise erlaubt gewesen anzusehen. Für den wahrscheinlich nur konstruierten Fall, daß wieder eine solche Taufe gehalten worden sei, wird Taufwiederholung sub conditione angeraten.

Aber das nun eben Dargetane zeigt lediglich, daß sich auch die Theologen mit der K. abfinden, von deren Voraussetzungen her sie sich nicht in gleicher Weise zwingend ergibt wie von denen der Dominikaner her, und daß die K. eben Ordnung für die katholische Kirche wird. Das Tridentinum und die Professio fidei Tridentinae haben es natürlich nötig, im Blick auf die Täuferbewegung sehr scharf die Unwiederholbarkeit der Taufe (und der anderen Sakramente, die einen character verleihen, also confirmatio und ordo) einzuschärfen. Im Catechismus Romanus ist eben dann auch das Problem der K. geklärt[43]: „Neque vero quisquam putet eum [sc. baptismum] ab ecclesia iterari, cum adhibita huismodi verborum formula aliquem abluit, de quo incertum est, an baptizatus prius fuerit: ‚Si baptizatos es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.‘ Ita enim non impie iterari, sed sancte cum adiunctione baptismum administrari dicendum est.“[44] In den weiteren Ausführungen wird dann festgelegt, daß auch „Wieder“taufe sub conditione nicht leichtfertig gewährt werden darf, sondern solche erst dann in Frage kommen kann, wenn „re diligenter perquisita“ festgestellt ist, daß der Taufvollzug als dubios angesehen werden muß. Es wäre noch zu klären, in welchen Fällen K. etwa außer bei Findelkindern oder bei Nottaufen noch nötig werden kann. Eine Mißgeburt ist conditionaliter zu taufen: „Si homo es.“ Auch schon bei der Taufe in partu selber, nicht erst bei der Taufwiederholung nachher, kann K. an-

43 Vgl. Anm. 36 bzw. 25.

44 „Es soll aber auch niemand glauben, daß die Taufe von der Kirche wiederholt werde, wenn sie unter Verwendung einer Formel aus Worten folgender Art jemand abwäscht, von dem unsicher ist, ob er früher getauft worden ist: ‚Wenn du getauft bist, taufe ich dich nicht noch einmal; wenn du aber noch nicht getauft bist, taufe ich dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ So darf man denn das nicht ein Wiederholen in gottloser Weise, sondern muß es ein in heiliger Weise erfolgendes Vollziehen der Taufe mit einem Zusatz nennen.“

gezeigt sein: „Si vivis."[45] Aber die Dinge dürften, was die K. in der katholischen Kirche betrifft, nun klar sein[46].

4. Luthers Ablehnung der Konditionaltaufe

Wie ist es dazu gekommen, daß sich Luther mit dem Problem der K. befaßt hat? Luther ist es offenbar nicht selbst gewesen, der die Frage der K. angerührt hat. Jedenfalls sind aus seinen Anfangsjahren (bis 1531!) überhaupt keine Äußerungen zur Sache bekannt. Bei einigen Visitationen bzw. bei Verhandlungen, die der Schaffung einer Kirchenordnung galten, ist die Möglichkeit der K. mit zur Sprache gekommen. Die Reformatio Hassica von 1526 (Synode zu Homberg an der Efze) enthält einen Passus über die K.; er läßt die K. gelten. Der Fall hat nicht sehr viel zu besagen, da die Dinge hier offenbar nicht strittig waren und sich vor allem von daher keine Folgerungen weiter ergeben haben[47]. Anders liegen die Dinge bei den Verhandlungen um eine brandenburgisch-nürnbergische Kirchenordnung. Diese sog. Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung[48] ist ein Dokument, das in erster Fassung bei dem sog. Schwabacher Konvent, der im Sommer 1528 stattfand, erstellt worden ist. Es ging bei diesem Konvent einerseits um eine

---

45 Vgl. Achelis, E. Chr., aaO. I, 438; Rietschel-Graff: Lehrbuch der Liturgik II, ²1952, 610.

46 Die anglikanische Kirche hat die katholische Tradition hinsichtlich der K. bis heute aufrechterhalten. „The Book of Common Prayer with the Additions and Deviations proposed in 1928" enthält — vgl. Fabricius, Cajus: Corpus Confessionum, Abt. 17, Bd. 1, Die Kirche von England, 1937 — folgende Bestimmungen: 1. The Ministration of Private Baptism of Children in Houses and the Publick Receiving of such as have been privately baptized: But if they which bring the infant to the church do make such uncertain answer to the priest's questions, as that it cannot appear that the child was baptized with water, In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost (which are essential parts of Baptism), then let the Priest baptize it in the form before appointed for Public Baptism of Infants; saving at the dipping of the child in the Front, or the pouring of water upon it, he shall use this form of words: N. If thou art not already baptized, I baptize thee In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen (233). 2. The ministration of Baptism to such as are of Riper Years and able to answer for themselves: If it be doubtful whether one that is of riper years hath been duly baptized or no, the priest shall baptize him in the forme here appointed, saving that he shall use this form of words: N. If thou art not already baptized, I baptize thee In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen (243).

47 Lat. Ausgabe der Reformatio ecclesiae Hassiae mit deutscher Übs. veranst. v. K. Aug. Credner 1852, der deutschen Übersetzung v. Heinrich Hermelink 1926. Credner vgl. 17 u. 72; Hermelink vgl. 21.

48 Westermayer, H.: Die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung 1528—1533, 1894, passim.

politische Einigung zwischen Nürnberg und Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, andererseits um die Erstellung einer gemeinsamen Visitationsordnung. Dabei wurden zusammengefügt die 23 Schwabacher Lehrartikel (nicht zu verwechseln mit den 17 Schwabacher Artikeln aus dem Jahre 1529), von den Nürnberger Predigern vorgelegt, die 30 Ansbacher Pfarrerartikel für das Pfarrerexamen und die durch die Visitation einzuführende eigentliche Kirchenordnung. Nach der aus den drei Teilen bestehenden sog. Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung von 1528 ist anschließend visitiert worden. Freilich: Eine endgültige Kirchenordnung war die sog. Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung von 1528 noch nicht. Fünf Jahre, also bis 1533, hat es gedauert, ehe nach Auseinandersetzungen nun wirklich in aller Form eine Nürnbergisch-Brandenburgische Kirchenordnung festgestellt und eingeführt wurde. Debatten hat es um eine ganze Reihe von Punkten gegeben, und zwar auch eben über das Problem der K. In Artikel 5 der Ordnung von 1528 war die K. mit erwähnt, und zwar so, daß sie in einer ganzen Zahl von Fällen angewandt werden sollte. Derjenige, der vor allem zu dem Problem der K. gutachtlich, und zwar ziemlich ausführlich Stellung nahm, war der bekannte Reformator von Schwäbisch-Hall, Johann Brenz. In einem Gutachten, das sich auch noch mit anderen Problemen befaßt (antinomistisches Problem, Kirchenzucht) von 1531[49] wendet sich Brenz gegen zu weitgehende Anwendung der K. In allen Fällen, da mutwillig auf den Namen Petri oder der vier Evangelisten getauft worden sei, solle man ohne Kondition eine volle und richtige Taufe halten. Nur bei Findelkindern, die im Schrecken und aus Versehen statt auf den Namen des Heiligen Geistes auf den S. Peters getauft worden seien, möge man konditional taufen. Brenzens Tendenz geht also darauf zu, die Fälle der K. auf jeden Fall zu verringern. Nun aber sagt er gar noch, er wolle auch die nicht als sündlich verworfen haben, die Findelkinder ohne alle Kondition taufen, und ebensowenig die, die bei Kindern, die im Schrecken nicht ganz korrekt getauft sind, auf Taufwiederholung verzichten. Seine Begründung ist erstens, daß der Vorwurf der Wiedertaufe nur zu Recht bestehe, wenn eine vorbewußte, rechte Taufe verdammt und dann eine zweite Taufe gehalten werde, und zweitens (dies für den Fall der Peterstaufe), daß die Richtigkeit der Taufe nicht an den Buchstaben, sondern an der Meinung (also der intentio) hänge. Brenzens Stellungnahme läuft also nicht, wie immer wieder behauptet wird, auf eine Verteidigung der K. hinaus, sondern auf eine Beschränkung der Fälle der K. Aber hinter dem Rat, den er konkret gibt, ist schon angedeutet die Möglichkeit einer — nun sagen wir ruhig — stärker die evangeli-

49 Das Gutachten ist abgedruckt bei Pressel, Th.: Anectoda Brentiana, 1868, 112 ff.

sche Freiheit zum Ausdruck bringenden Lösung des Problems der zweifelhaften Taufe. Von vornherein war nun vorgesehen, die Kirchenordnung erst in Kraft zu setzen, nachdem die Wittenberger befragt worden wären. Und so ist man gerade, als es um diesen strittigen Punkt ging, mit Luther und Melanchthon in Verbindung getreten, und zwar gleich auf mehrererlei Wegen. Wichtig ist dabei in erster Linie der Briefwechsel, den Wenzeslaus Linck, Luthers alter Ordensgenosse aus Wittenberg und seit 1531 Nürnberger Prediger, in der Sache mit Luther aufgenommen hat.

Die Briefe, die Luther im Jahre 1531 an Linck geschrieben hat, sind als die eigentlichen Zeugnisse der Stellungnahme Luthers zur Sache anzusehen. Am wichtigsten ist der Brief vom 12. Mai 1531[50]. Luther schreibt da zunächst, daß er sich mit Melanchthon beraten habe, und er erteilt seine Auskunft zugleich im Namen seines Kollegen (re diligenter pensata definivimus[51]). Daß Melanchthon in der Zeit mit der Sache befaßt war, wird kenntlich auch aus einem Brief, den er, angeblich bereits im April 1531, an Joachim Camerarius, damals noch in Nürnberg, geschrieben hat[52]. Luthers Linck gegenüber abgegebene grundsätzliche Erklärung lautet folgendermaßen: „*baptismum conditionalem simpliciter esse tollendum de ecclesia* et ubi vel dubitatur vel ignoratur, baptisatum esse hominem, *ibi simpliciter baptisetur absque conditione, ac si nunquam esset baptisatus*[53]. Also völlig eindeutige Ablehnung der K. nicht nur in dem Sinn, daß Luther sie nicht mag oder lieber nicht gehalten haben möchte, sondern in dem, daß sie aus der Kirche verschwinden soll. Und wie begründet Luther? „Et ratio nostra haec est, *quod conditionalis nihil ponit, neque negat neque affirmat, neque dat neque tollit.*"[54]. Luther führt das weiter aus und erklärt, daß dann keine der beiden Taufen sicher eine Taufe ist und für keine Taufe Taufzeugen da sind, die sie sicher als solche bezeugen können: „At iam praestandum est, *ut baptismus certus sit saltem baptisatoribus ipsis, qui postea testari possint ecclesiae.*"[55] Also darauf kommt es an, daß der Kirche ein sicheres Taufzeugnis gegeben ist und daß die

50 WA Br 6, 96 f. (Nr. 1816).

51 „Nach sorgfältiger Erwägung der Sache bestimmen wir."

52 CRef II, 500 f. (Nr. 983).

53 „Die K. muß einfach aus der Kirche beseitigt werden; und wo entweder Zweifel oder Unkenntnis darüber besteht, daß der [betreffende] Mensch getauft ist, da möge er einfach getauft werden, ohne Bedingung und, wie wenn er niemals getauft wäre."

54 „Und unser Grund ist dieser, daß eine K. nichts setzt, nichts verneint und nichts bejaht, nichts gibt und nichts beseitigt."

55 „Aber es ist schon besser, daß die Taufe wenigstens den Täufern selbst gewiß ist, die nachher der Kirche Zeugnis geben können."

Kirche ein sicheres Taufzeugnis geben kann. Eine unbekannte Taufe ist für die Kirche keine. Es gilt hinsichtlich der eventuell doch schon vollzogenen Taufe: *„Nos vero incertum volumus suo fato relinquere et iudicio Dei committere, ac certum baptismum administrare.“*[56] Es kommt dann noch ein Schlußsatz, in dem von einer Taufe mit verkehrter Formel („et sancti Michaelis“) gesagt wird: „prorsus nullum esse baptismum“[57]; und eine K. sei auch als Nichttaufe anzusehen. Den Vorwurf auf Mitgehen mit der Praxis der Anabaptisten weist Luther kurz und leger mit dem Satz ab: „Illi enim, ut scis, *certum baptismum primum aperte damnant* et nolunt baptismum dici“[58], der aber inhaltlich nicht eindeutig ist. Gehört aperte zu damnant oder ist zu ergänzen „(aperte) factum“? Wenn man von Luthers unten noch zu besprechender Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren“ von 1528 her interpretiert, legt sich die zweite Auffassung sehr nahe. Nach dieser Schrift ist es die Sünde der Wiedertäufer, daß sie eine Taufe nicht als Taufe gelten lassen wollen, die „öffentliches Zeugnis“ hat.

Schwierigkeiten bereitet ein Brief, den Luther einen Tag später an Andreas Osiander ebenfalls nach Nürnberg geschrieben hat[59]. Eindeutig, klar und aufschlußreich ist folgende Stelle: „Baptismum vero muliercularum, quo editum puerum periculo infirmitatis baptisant, ego ratum habeo; sed in ecclesiam ferendum tamen, ut *publice* super eo oretur, et ministri manu imposita baptismus *palam* probetur, ceu *testimonio ecclesiae* confirmatus.“[60] Also auch hier das Wertlegen auf die Taufe als öffentliches Geschehen innerhalb der Gemeinde! Es könnte sein, daß wir von hier aus die „Objektivität“ der Taufe bei Luther zu interpretieren haben und nicht mit Hilfe neothomistisch-ontologischer Vorstellungen. Aber darüber wird noch zu handeln sein. Unangenehm und schwierig ist, daß nach dem überlieferten Text des Briefes Luther erklärt, er könne den conditionalis baptismus für den Fall, daß an der certitudo der privat stattgefundenen Taufe gezweifelt werde, nicht verdammen. Das hat Enders veranlaßt, den Brief Luther abzusprechen und Brenz zuzuweisen, wogegen nun aber wieder spricht,

56 „Wir aber wollen die ungewisse [erste Taufe] ihrem Schicksal überlassen und dem Urteil Gottes anheimstellen und eine gewisse Taufe halten.“

57 „Die soll ganz und gar keine Taufe sein.“

58 „Jene verdammen nämlich, wie du weißt, die sichere, erste, öffentlich vollzogene Taufe und wollen nicht, daß die als Taufe gelte.“

59 13. Mai 1531. — WA Br 6, 97 f. (Nr. 1817).

60 „Die Taufe aber der Frauen, mit der sie ein geborenes, in Lebensgefahr befindliches Kind taufen, halte ich für gültig; aber man soll es [das Kind] dennoch in die Kirche bringen, damit öffentlich über ihm gebetet und unter Handauflegung des Pfarrers die Taufe öffentlich anerkannt bzw. durch das Zeugnis vor der Gemeinde bekräftigt werde.“

daß die anfangs angerührten Fragen wie Taufe auf den Scheitel des Kindes in partu oder Taufe auf den Bauch der Mutter typische Wittenberger, jedenfalls in Wittenberg schon erörterte Probleme sind, die allerdings, wie oben dargetan wurde, aus der Scholastik stammen und bei Biel (ja schon im Decretum Gratiani) vorkommen. Aber sie werden typisch lutherisch erledigt: „Orationibus iussi iuvare parturientem."[61] Clemen, der Herausgeber der Lutherbriefe in der Weimarana, weist Gründe auf, die ihm das Recht zu geben scheinen, zu ändern in: „non possum non damnare."[62]

Deutlicher werden die Dinge wieder in einem Brief Luthers an Linck vom 26. Juni 1531[63]. Da nimmt Luther zur „Sententia Brentii de baptismate conditionali" Stellung. Nicht ganz sicher ist, was mit der Sententia Brentii usw. gemeint ist. Es legt sich natürlich nahe, an das erwähnte Gutachten Brenzens zum Art. 5 der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung zu denken. So hat es Enders gehalten; aber Clemen setzt es in Zweifel. Luther gefällt nämlich u. a. die „sincera eius de libertate conscientiae oratio"[64]. „De libertate conscientiae" ist freilich in dem Gutachten nicht ausdrücklich die Rede. Aber Brenzens Meinung war die, es sollten Findelkinder und etwa solche Kinder, die im Schrecken von einem Weibe statt im Namen des Heiligen Geistes in dem des heiligen Petrus getauft worden seien, bedingt getauft werden; man dürfe aber die nicht verdammen und als sündlich handelnd bezeichnen, die „schlecht ohn alle condition" diese Kinder taufen, aber auch die wieder nicht, die bei Kindern, die im Schrecken nicht ganz korrekt getauft sind, auf eine Taufwiederholung überhaupt verzichten. Sollte dieser Standpunkt nicht doch etwas mit der Freiheit des Gewissens zu tun haben? Und wird nicht gerade von ihm her verständlich, daß Luther mit ganz besonders zarten Worten Brenzens Ja zur K. zurückweist: „Tamen praesumo, ubi nostram [sc. sententiam] audierit, non invitus accedet."[65] Brenz war ja, wenn man seine Meinung richtig interpretiert, bereits auf dem Wege zu Luther.

Neben diesen brieflichen Äußerungen Luthers gibt es nun einige weitere Auslassungen Luthers zur Frage der K. und damit zusammenhängender Taufprobleme, die an sich interessant sind, aber mit deren Bezeugung es ein wenig schwierig ist. Die Erlanger Ausgabe von Luthers Werken hat in einem Nachleseband 64[66] einige Stücke mit folgenden Überschriften gesammelt: „Bedenken von

61 „Mit Gebeten der Gebärenden zu helfen habe ich befohlen."
62 „Kann ich nicht unverdammt lassen." 63 WA Br 6, 128 f. (Nr. 1830).
64 „Dessen rechte Rede von der Freiheit des Gewissens."
65 „Dennoch nehme ich an, er wird, sobald er unsere Meinung gehört hat, ihr ohne Widerstreben beitreten." 66 EA 64, 318—322 (Nr. 25—28).

der Taufe, so von Weibern in der Noth geschieht", 1542; „Ein anderes Bedenken und christlicher Rath von der Nothtaufe", 1542; „Von Findelkindlein", 1542; „Noch ein anderes Bedenken von der Nothtaufe", 1542. Diese Äußerungen Luthers finden sich in den fünf der Erlanger Ausgabe vorangehenden großen Lutherausgaben und sind da in der angegebenen Reihenfolge regelmäßig aneinandergefügt. Die Erlanger Ausgabe druckt nach der Jenenser Ausgabe VIII ab, genauso, wie es bereits die Kirchenordnung für die Mansfelder Prediger von 1580 gehalten hatte[67].

In der Weimarer Ausgabe sind die in Rede stehenden Äußerungen Luthers nicht unter die Schriften des Jahres 1542 eingereiht. Kurt Aland in seinem neuen Hilfsbuch zum Lutherstudium, das dem, der wissenschaftlich an Luther arbeitet, vollkommene Hilfe bei der Findung von Lutherschriften zu leisten verspricht, übergeht die Stücke in seiner Übersicht über die Erlanger Ausgabe, so daß jeder sich seine Gedanken darüber machen kann, was aus ihnen geworden sein mag. Tatsächlich sind alle Stücke im Tischredenband 6 der Weimarer Ausgabe gebracht[68], und zwar im Zusammenhang der Aurifaberschen Tischredensammlung FB. Ob es sehr tunlich ist, die Stücke nur an der Stelle zu bringen, kann man bezweifeln. Einerseits ist der Text etwas anders; andererseits kommen die Stücke dadurch in den Verdacht, aus den etwas dunklen und nicht immer ganz erforschbaren Gründen zu stammen, aus denen Aurifaber sein Tischredenmaterial, das gar nicht immer wirklich aus Tischreden besteht, zusammengeholt hat. Tatsächlich hat die Stücke bereits die Wittenberger Ausgabe. Für die Frage ihrer Echtheit, die natürlich mit dieser Feststellung noch nicht völlig entschieden ist, müssen innere Gründe beigezogen werden. Im übrigen: Aurifaber bzw. WA Ti 6 bringen die Stücke, als handle es sich um ein zusammenhängendes Ganzes.

Es geht in den Stücken um die Not- und in dem Zusammenhang um die Konditionaltaufe. Aber am Anfang ist auch gehandelt von den anderen Taufproblemen, über die gelegentlich am Rande gesprochen werden mußte, nämlich Bauchtaufe und Taufe in partu. Für die Stelle, die sich mit *den* Dingen befaßt, gibt es Parallelstellen in anderen Tischredensammlungen[69]. Luther muß einmal bei Tische, und zwar in der Zeit zwischen 1530 und 1532, die Scheitel- und Gliedtaufe in partu abgelehnt haben, obwohl er die Meinung des Aristoteles billigte, daß in jedem Glied des Körpers die ganze Seele des Körpers vorhanden sei, ebenso abgelehnt haben die Taufe auf den Bauch der Mutter, hingegen nach einigem Überlegen

67 Vgl. Anm. 13 und 21. 68 WA Ti 6, 167 ff. (Nr. 6758 f.).
69 Vgl. etwa WA Ti 1, Nr. 394. 1030; 2, Nr. 2742b. 2793; 5, Nr. 5840.

(hierüber in dem in Rede stehenden Aurifaberstück) die Taufe mit Bier bzw. jeder anderen Flüssigkeit, in der man baden könne, anerkannt haben[70].

Die weiteren Ausführungen der in Rede stehenden Aurifaberstelle haben den Vorzug, daß ganz klar die verschiedenen Fälle aufgeführt werden, die für eine K. in Frage kommen können. Es wird von den lebensschwachen Kindern gehandelt, die die Weiber nottaufen müssen, dann von den Findelkindern, dann von dem Kinde, das seine eigene Mutter ohne Zeugen getauft hat (Sturzgeburt), schließlich von der K. Die Ausführungen im einzelnen widersprechen nicht der Grundentscheidung Luthers, die wir aus den Briefen an Linck kennen, nähern sich aber sehr stark dem, was in den uns bekannt gewordenen lutherischen Kirchenordnungen steht. An zwei Stellen ist der liturgische Akt in der Kirche nach der privaten Nottaufe gefordert bzw. beschrieben. Das uns bekannte angebliche Augustinwort finden wir hier (non potest dici iteratum, quod nescitur esse factum). 5. Mos. 19, 15 mit den zwei oder drei Zeugen ist zitiert. Die K. wird abgelehnt, allerdings in etwas milderer Form als in dem ersten Brief an Linck vom 12. Mai 1531: „Wir lassens geschehen, daß Gott denen, die also getauft sind [sc. cum conditione] solchen Mißbrauch zu Gute halte, aber nun die warheit so helle am Tage ist, wollen wirs machen nach Christus Befehl, wie gesaget ist, damit unser Glaube könne bestehen." Wenn das Stück nicht von Luther selbst stammt (bzw. die Stücke nicht von ihm stammen), wird man wohl feststellen müssen, daß Pseudo-Luther die Quelle für eine Reihe von Bestimmungen in Kirchenordnungen geworden ist; aber Pseudo-Luther wäre dann doch ein recht treuer Interpret Luthers.

Allerdings bedarf eine Stelle noch einer besonderen Erörterung. Sie ist es eigentlich, die zu Zweifeln an der Echtheit des in Rede stehenden Materials geführt hat. Luther[71] rät einer Wöchnerin, die ihr dann verstorbenes Kind zeugenlos getauft hat, unbedingt sich darauf zu verlassen, daß es die rechte Taufe empfangen hat und selig gestorben ist. Er fordert sie aber auf, wenn das Kind am Leben bleibt, von solcher ihrer Taufe „keinem Menschen nichts zu vermelden", sondern das Kind nach christlicher Ordnung und Brauch zur öffentlichen Taufe zu bringen. Für diesen Rat, den wir zunächst als ungeheuerlich empfinden, folgt anschließend die Begründung: „Und diese andere Taufe soll und mag für keine Wiedertaufe gerechnet werden, wie auch eben von den Findelkindern gesagt ist; denn sie allein darüm geschieht, daß der Mutter, als einer einigen Person, sonderlich in solcher wichtigen Sache, daran der Seelen Seligkeit gelegen, gar nicht mag gegläubt werden, und solche ihre Taufe kein Zeugniß hat; darüm der öffent-

70 Vgl. das „Bad der Wiedergeburt" Tit. 3,5. 71 WA Ti 6, 168.

lichen Taufe hoch von Nöthen." Selbstverständlich bleibt der Rat Luthers seltsam, und man versteht schnell, warum etwa Ernst Christian Achelis sich nicht zur Anerkennung der Echtheit der Überlieferung bekennen konnte[72]. Aber das Motiv der „Öffentlichkeit" des Taufaktes ist echt lutherisch und geht durch alle Aussagen Luthers und der Kirchenordnungen hindurch. Wir finden es in allgemeinen und in besonderen Zusammenhängen wie gerade dem der Nottaufe und K. Es wird nun wohl, unter Beachtung gerade dieses Punktes, notwendig sein, ganz grundsätzlich noch ein Stück in Luthers Lehre von der Taufe hineinzusteigen. Natürlich geht es nicht an, Luthers ganze Lehre von der Taufe hier aufzurollen. Aber vielleicht läßt sich ein Weg finden, ihre Grundstruktur soweit herauszuarbeiten, daß die Frage nach dem Recht der K. von ihr her beantwortet werden kann, so, daß deutlich wird, daß Luther von seinem Taufverständnis her nicht anders konnte als die K. ablehnen.

5. Versuch einer theologischen Interpretation von Luthers Ablehnung der Konditionaltaufe

Es soll folgendes versucht werden. Einerseits wird eine kurze Analyse von Luthers „Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe" von 1519 vorgenommen[73] und andererseits eine solche einer Schrift Luthers aus dem Jahre 1528 „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren"[74]. Diese beiden Schriften stehen anscheinend gegensätzlich zueinander, so ähnlich, wie Luthers frühe Abendmahlszeugnisse im Gegensatz zu seinen Aussagen im Abendmahlsstreit zu stehen scheinen. Die erstgenannte Schrift ist das klassische Dokument dafür, daß Luther die Taufe in unlösbaren Zusammenhang mit dem Glauben setzt. Glaube und Taufe, so ist man geneigt ein anderes Lutherwort abzuwandeln, gehören zu Haufe; ohne den Glauben ist die Taufe nichts. Das Grundanliegen der anderen Schrift ist, die Taufe nicht vom Glauben abhängig zu machen, sondern ihre (das Wort natürlich nicht bei Luther) „Objektivität" herauszuarbeiten. Es wird sich aber zeigen, daß ein wirklicher Gegensatz zwischen beiden Schriften nicht besteht; und der Vergleich beider Schriften miteinander wird erkennen lassen, worin sich die wahre Objektivität der Taufe bei Luther ausdrückt. Im Anschluß an den Vergleich der beiden Schriften macht es sich nötig, noch einmal zurückzukommen auf das Problem der Taufe ungeborener oder halbgeborener und auf das der Seligkeit totgeborener und deshalb nicht taufbarer Kinder. Und

72 AaO. I, 438 f. 73 WA 2, 724 ff. 74 WA 26, 144 ff.

dann wird hoffentlich der theologische Sinn von Luthers Ablehnung der K. klar werden.

In dem Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe unterscheidet Luther das *Zeichen,* die *Bedeutung* und den *Glauben* bei der Taufe. Den Begriff Zeichen gebraucht Luther ganz unbefangen; natürlich wäre es unsinnig, dem Begriff Zeichen von vornherein einen zwinglischen Sinn unterzulegen (willkürliche Symbolhandlung, mit der nichts geschieht, sondern nur ein auch abgesehen von diesem Zeichen gültiger, unabhängig von ihm bestehender Sachverhalt angedeutet wird); aber den Begriff des Zeichens verwendet Luther ohne Skrupel. Das Zeichen besteht darin, daß der Mensch im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ins Wasser gestoßen und wieder aus ihm herausgeholt wird. Die Bedeutung besteht darin, daß der sündige, alte Mensch vernichtet und ein neuer Mensch an dessen Stelle gesetzt wird. Diese Bedeutung erfüllt sich völlig erst in jenem Leben; aber das gegenwärtige Leben ist schon ein dauerndes Absterben der Sünde und ein dauerndes Rein- und Unschuldig-Werden. Dabei ist zweierlei ganz unbefangen durcheinandergewoben, nämlich das Versprechen, daß Gott die Sünde nicht richtet, und das andere, daß er sie schon mit viel Übungen austreibt. Umgekehrt ist einerseits versprochen, daß Gott am Jüngsten Tage die Erneuerung und das ewige Leben schenken wird; andererseits ist die Taufe bereits Geschenk einer dauernd im Vollzuge befindlichen Erneuerung. Nun kommt als Drittes zum Zeichen und zu seiner Bedeutung der Glaube. Wert und Sinn hat die Taufe nur, wenn sich der Getaufte keck und frei an sie hält und sie aller Sünde und allem Erschrecken des Gewissens entgegenhält. Der Getaufte muß sich also in eine dauernde Relation zu seiner Taufe setzen. Das wird namentlich wichtig dann, wenn der Getaufte in Sünde fällt. An sich unterzieht sich der Christ dem Sakrament der Buße, wenn er gefallen ist — Luther erkennt bekanntlich in dem Sermon die Buße als Sakrament noch an. Aber das Sakrament der Buße hat seinen Grund am Taufsakrament, und das Wesentliche bei der Buße ist (nicht die Genugtuung o. ä., sondern) der Glaube an die unverbrüchliche Verheißung in der Taufe. Die Taufe kann zunichte werden, aber nicht durch die Sünde, sondern „allein durch unglauben yrs wercks wirt sie zunichte, und der glaub bringt erwidder die selben hinderniß yres wercks, alßo gar ligt es alles am glauben“[75]. An den Glauben muß sich allerdings noch die Übung anschließen (Luther drückt sich etwas ungesichert aus und macht nicht so ganz deutlich, daß und inwiefern die Übung Gabe und Werk des Glaubens ist). Der Übung des Glaubens in den verschiedenen

75 WA 2, 733, 37—39.

Ständen bzw. in je meinem Stand ist der Rest des Sermons gewidmet. Klar ist das Grundanliegen des Sermons: Jeder Getaufte muß sich im Glauben anhaltend auf seine Taufe beziehen und an seine Taufe klammern. Die Taufe wird dadurch grundlegende und wesentliche Lebenstatsache und besteht allerdings als solche nur, wenn sie geglaubt wird. Der Schlußsatz des Sermons lautet: „Drumb laß uns mit furchten wandelln, daß wyr die reichthumb gotlicher gnadenn mügen mit eynem festen glawben behaltenn und seyner barmhertzickyt frolichen danken ymer und ewiglich. AMEN."[76] Es ist nun nur dies noch zu sagen, daß sich Luther in keinerlei Weise darüber ausspricht, wie dieser Bezugspunkt jedes Christenlebens, der Taufe heißt, im Glauben anvisiert werden kann. Insbesondere ist die Tatsache, daß jeder Christ als Säugling getauft ist, überhaupt nicht angerührt, und Probleme, die sich von daher ergeben könnten, sind weder aufgeworfen noch erörtert.

Nun gehen wir über zu der anderen zu untersuchenden Schrift Luthers: „Von der Widdertauffe an zween Pfarherrn. Ein Brief Mart. Luth." von 1528. Die Empfänger sind zwei nur mit N. N. bezeichnete, also ungenannte und unbekannte Pfarrer aus dem albertinischen Sachsen, die offenbar Luther daraufhin angeschrieben haben, daß Balthasar Hubmair sich in seiner Schrift „Der Vralten // vn gar neüen Leerern // Urtail, Das man die jungen Kind- // len nit tauffen solle, bis sy jm glau- // ben vnderricht sind. // 1526 //" auf ihn, Luther, berufen habe. Luther nimmt auf von ihm schon gehaltene Predigten über die Wiedertaufe Bezug, gibt seiner Freude Ausdruck, daß „unsers Fürsten Lande noch nicht von dem Geschmeis solcher Prediger habe", lehnt die Tötung der elenden Leute ab und spricht es merkwürdigerweise ganz offen aus, daß er noch gar nicht recht wisse, was für Ursache und Grund ihres Glaubens die Leute haben. Nun weist er zunächst das möglicherweise im Spiele befindliche Motiv zurück, alles abzustoßen, was unter dem Papsttum vorhanden war. Dann kommen schon die vielleicht interessantesten und jedenfalls für unseren Zusammenhang belangreichsten Ausführungen. Die Täufer meinen, von seiner im Säuglingsalter empfangenen Taufe wisse einer ja nichts. Demzufolge könne der Christ auch nicht an sie glauben. Diesem Einwande stellt nun Luther seine These gegenüber, daß die Taufe ein *öffentliches Gotteswerk* ist, gut bezeugt schon *durch zweier oder dreier Zeugen Mund.* Die gemeine öffentliche Gottesordnung, innerhalb deren ich öffentlich getauft bin, kann weder Welt noch Teufel anfechten oder umstoßen. Luther kommt dabei noch auf andere öffentliche Ordnungen zu sprechen, die der Elternschaft und die der Obrig-

76 WA 2, 737, 28—31.

keit. Wer meine Eltern sind, ist öffentlich bekannt, und, wem ich untertan bin, ebenfalls. So ist auch der Christ *„viel gewisser seiner tauffe durch der Christen zeugnis,* denn ob er sie selber gesehen hette“[77]. Den Papst muß man nicht als öffentliche Ordnung anerkennen, denn gegen ihn zeugt z. B. die „gantze Christenheit gegen morgen.“[78] Also: Die *öffentlich erfolgte* Kindertaufe vertritt Luther gegen die Wiedertäufer! An dritter Stelle polemisiert Luther heftig dagegen, daß die Täufer die Taufe auf den Glauben gründen und eine Taufe nur gelten lassen, wenn sie an einem eindeutig Glaubenden vollzogen werden kann. Nun lehnt es Luther einerseits strikte ab, daß man überhaupt den Glauben sicher feststellen könne. Andererseits arbeitet er mit Hilfsargumentationen. Er unterstellt einmal die Richtigkeit der Deutung, die die Täufer den biblischen Aussagen geben, insofern unbedingt persönlicher Glaube des zu Taufenden nötig ist. Demgegenüber beweist er aus der Schrift, daß sogar der im Mutterleib hüpfende Johannes der Täufer bereits vorgeburtlich geglaubt habe, wodurch klar sei, daß vollends ein Säugling bereits glauben könne. Dann unterstellt er wieder, daß Säuglinge wirklich nicht glauben können. Demgegenüber beweist er, wenn Gottes Werk und Wort über die Kinder gehe, könne es nicht umsonst gehen (Anspielung wohl auf Jes.55) und müsse es die Kinder heiligen. Es ist nicht möglich, all die Beweise für das Recht der Kindertaufe durchzugehen, die Luther noch anführt: Im N. T. ist die Taufe ganzer Häuser bezeugt; die Kindertaufe ist also von Anfang an in der Christenheit geübt worden; von der Beschneidung her ergeben sich Analogien. Die Hauptsache ist für Luther, daß er nicht das gewisse Wort Gottes auf den ungewissen Glauben gegründet haben will, auf den Glauben, der ungewiß ist wie ein Werk, wie Luther überhaupt in der Tauflehre und Taufpraxis der Wiedertäufer eine neue Werkerei sieht, sondern den ungewissen Glauben auf das gewisse Wort Gottes. Das Sakrament wie das Wort speist den Glauben, aber es ist in seiner Geltung und Wirksamkeit nicht abhängig vom Glauben. Den Täufern, im Blick auf die er treffend gefragt hat: „Sind sie nu zu Götter worden, das sie den leuten yns hertz sehen konnen, ob sie glewben oder nicht?“[79] schleudert er entgegen: „Gottes wort ist größer und furnemlicher denn der glawbe, Sintemal nicht Gottes wort auff den glawben, sondern der glawbe auff Gottes wort sich bawet und gründet, Dazu der glawbe ist wanckelbar und wandelbar, Aber Gottes wort bleibt ewiglich.“[80]

Besteht ein Gegensatz zwischen dem Sermon von der Taufe von 1519 und der Schrift von der Wiedertaufe von 1528? Selbstverständlich sind beide aus einer je

77 WA 26, 153, 33 f. 78 Ebd. 153, 2. 79 Ebd. 154, 7 f. 80 Ebd. 172, 19—22.

von der anderen völlig verschiedenen Situation herausgewachsen. Die Fragestellung ist jeweils ganz anders. Auch die Tendenz ist verschieden. Die erste Schrift will vor falscher Sicherheit warnen (wörtlich so im letzten Abschnitt) und fordert die beständige Anknüpfung an die Taufe im Glauben und in der Übung des Glaubens. Die zweite Schrift ist Warnung davor, die Taufe vom Glauben abhängig zu machen und nur gelten zu lassen, wenn der Glaube vor der Taufe da und erwiesen war. Auch so: In der ersten Schrift geht es um die subjektive und in der zweiten um die objektive Seite der Taufe. Aber die unabdingbare Korrelation zwischen Glaube und Taufe ist hier wie dort ganz deutlich herausgestellt. Es geht in der zweiten Schrift ausdrücklich darum, daß das richtige Verhältnis keinesfalls umgekehrt und der Taufe damit ihre Kraft und ihr Trost genommen werde.

Aber worauf stützt sich nun der Glaube bei der Taufe? Auf die geglaubte Taufe! Man verzeihe den paradoxen Ausdruck. Gemeint ist: Auf eine Taufe, die (mit dem, was sie bedeutet) dem Glauben unbedingt vorangeht, aber nichts ist ohne den Glauben. Sie kann einem Menschen verloren gehen, wenn er nicht mehr glaubt, ist freilich immer wieder da, wenn er wieder glaubt. Also ist sie objektiv, insofern ihre konkrete, auf mich abgezielte Bedeutung unverbrüchlich ist; aber sie ist nicht in dem Sinn objektiv, daß sie etwas wäre, wenn einer um sie nicht wüßte. Aber nun erst einmal die einschlägige, höchst instruktive Stelle, die ziemlich am Ende der Schrift von der Wiedertaufe steht: „Wenngleich yemand nie getaufft wäre, wüste nicht anders, oder *glewbte starck, das er recht und wol getaufft were,* so würde yhm solcher glawbe dennoch gnug sein, Denn *wie er glewbt, so hat ers fur Gott,* Und ist dem glewbigen alle ding müglich (spricht Christus), Und *solchen kundte man nicht widderumb teuffen on fahr seines glawbens, Wie viel weniger sol man die widderumb tauffen, die gewis sind, das sie getaufft sind?*“[81] Selbstverständlich geht die praktische Tendenz dieser kühnen und nicht häufig wiederholten Worte Luthers nicht dahin, dazu zu ermuntern, es nicht ganz streng und gewissenhaft mit dem Vollzug und dem rechtzeitigen Vollzug einer Taufe zu nehmen. Daß die Kinder zu taufen sind, im Namen des dreieinigen Gottes und mit Wasser, ist nach Luthers gewisser Überzeugung Christi Gebot, und das ist unverbrüchlich. Nein, Luther will, indem er von einem Ausnahmefall auf den Normalfall hin argumentiert, auffordern, *an die öffentlich vollzogene, in der Gemeinde oder jedenfalls vor Zeugen vollzogene Taufe und darum objektive Taufe zu glauben* und an diesem Glauben, der sich immer wieder an der Taufe und ihrer Bedeutung nährt, sich genügen zu lassen.

81 Ebd. 171, 25—31.

Was heißt das aber nun alles? *Es dürfte doch wohl* jedenfalls für diese Schrift Luthers von 1528, der es so sehr darum geht, die Objektivität der Taufe zu bezeugen und einer falschen und gefährlichen Begründung der Taufe auf den Glauben zu wehren, *deutlich sein, daß es keine andere Objektivität der Taufe gibt als die, die darin gegeben ist, daß die Vergebung meiner Sünden mir in meiner Taufe öffentlich vor der Gemeinde von Gott selber unverbrüchlich zugesagt ist.* Man möchte noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Durch diese öffentliche Zusage der Vergebung meiner Sünden vor der Gemeinde durch Gott selber wird die Taufe auch zur Aufnahme meiner in die Christenheit. Von daher könnte man eine sehr scharfe Kritik anmelden an den heute bräuchlichen agendarischen Taufformularen, die das Wesentliche bei der Taufe, nämlich die verbindlich mir als Glaubendem zugesagte Vergebung meiner Sünden, im allgemeinen verschleiern und das Motiv der Aufnahme in die Kirche viel zu breit ausführen und nun aber auch zwangsläufig veräußerlichen. Aber das führt nun doch etwas zu weit ab von der K.

Was ergibt sich aus dem Dargetanen für das Problem der K.? Der K. liegt ein völlig anderes Verständnis von der Objektivität der Taufe zugrunde. Es hat in der christlichen Kirche niemals eine K. gegeben anders denn als Ausdruck einer Überzeugung von einem durch die Taufe verliehenen, ex opere operato und unabhängig vom Glauben eingepflanzten, dinglich wirkenden character indelebilis, eines character, der genauso unverlierbar ist wie die Eigenschaft der gewandelten Hostie als Leib Christi, auch wenn sie auf dem Miste liegt oder wenn die Mäuse sie fressen, es sei denn, daß sie sie bereits verdaut haben. *In eine Theologie des Wortes Gottes und der durch die Unverbrüchlichkeit der durch Christi Einsetzungsworte und die in ihnen enthaltene Verheißung pro me objektiven Sakramente paßt eine K. schlechterdings nicht hinein.* Luther konnte von seiner ganzen Theologie her nicht anders entscheiden, als daß er die K. bestimmt ablehnte. Er konnte sich milde ausdrücken, wenn er an solche dachte, die fest an die an ihnen vollzogene K. glaubten. Er konnte sich aber auch genötigt fühlen, um der Klarheit willen sehr bestimmt zu reden.

Es wäre noch so manches zu sagen. *Auch die Nottaufe ist bei Luther keinesfalls „ontologisch" begründet. Der Schwerpunkt liegt bei allen Äußerungen Luthers auf der Veröffentlichung der Nottaufe.* Natürlich könnte man fragen: Warum hat Luther dann nicht von der Nottaufe abgesehen, bei der doch der wichtigste Zeuge, der minister publicus evangelii, fehlte? Er hätte bei seinen theologischen Voraussetzungen beinahe darauf verzichten können. Das Verbot der Taufe auf den Bauch der Mutter und das der Gliedtaufe ist damit begründet, daß Gott

auch ohne Taufvollzug einen Menschen selig machen kann. Wenn ein Kind nicht lebendig zur Welt kommt, sagt Luther: „Die aber dabei sind, sollen knien, unseren Herrn Gott zu bitten, daß er wolle solchs Kindlein seines Leidens und Sterbens theilhaftig lassen werden, und also nicht zweifeln, Er werde es nach seiner göttlichen Gnad und Barmherzigkeit wol wissen zu machen."[82] Luther hat eine eigene Schrift geschrieben „Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären", 1542[83]. Sie geht in dieselbe Richtung. Zu vergleichen ist ferner eine bei Aurifaber[84] zu findende Äußerung für Anton Lauterbach, Pfarrer von Pirna[85], aus der Stücke in spätere Ausgaben der Schrift an die Weiber, die fehlgeboren haben, eingefügt sind. Luther hätte auch fast — aber das ist jetzt sehr kühn geredet und beruht nicht auf Belegen — raten können, in Zweifelsfällen auf K. zu verzichten und auf Taufe überhaupt (wie Brenz bei den Peterstäuflingen). Aber dreierlei ist es wohl gewesen, was Luther gehindert hat, die Nottaufe abzuschaffen oder gar für dubiose Fälle Taufverzicht anzuraten: 1. Er fühlte sich unbedingt an das statutum Christi gebunden, das nun eben dahin lautet, daß alle zu taufen sind und durch die Taufe selig werden sollen. Darin schlägt die franziskanische Tradition bei ihm durch, daß er sich einerseits der gesetzten Gottesordnung gehorsam beugte und andererseits die Freiheit Gottes auch gegenüber seinem Statut bekannte. Ohne schwere Not auf Taufe eines geborenen Kindes zu verzichten, hätte sich Luther außerstande gefühlt, wenn er auch immer wußte, daß Gott auf eine Taufe verzichten kann. 2. Luther hatte eine große Scheu, Dinge öffentlich zu sagen, die das rohe Volk dazu verleiten konnten, es mit Gottes Gebot zu leicht zu nehmen. Das wird ausdrücklich ausgesprochen in den Zusätzen aus Aurifaber zu späteren Fassungen der Schrift für Weiber, die fehlgeboren haben[86]. Dies ist übrigens methodisch wichtig für die Interpretation mancher Aussagen Luthers. 3. Noch mehr Scheu als davor, ein Gebot Gottes zu verletzen, hat Luther davor gehabt, Hilfen für den Glauben, die Gott gegeben hat, zu versagen. Wenn Luther eine Nottaufe für richtig hält usw., so drängt ihn dazu letztlich nicht das Gesetz, sondern das Evangelium[87].

Jetzt bleibt wohl nur noch eine einzige Frage offen. Kann Luther den anfechtbaren Rat gegeben haben, daß eine Mutter ihr ganz schwächliches Kind notfalls

82 WA Ti 6, 167 (Nr. 6758), 19—22.
83 WA 53, 202—208.
84 WA Ti 6, 172 ff. (Nr. 6764).
85 Brief vom 8. Febr. 1536.
86 WA 53, 207 am Fuß der Seite.
87 Daß Luther weniger gesetzlich gewesen ist als seine Kirche, wird noch an einem etwas wunderlichen Punkte deutlich: Mit seiner Konzession der Biertaufe (s. o.) ist Luthers Kirche Luther nicht gefolgt. Taufen mit Kaffee oder Malvasier werden in den lutherischen Kirchenordnungen für ungültig erklärt.

zeugenlos taufen solle, für den Fall jedoch, daß sie das Kind durchbringt, diese Taufe verleugnen möge, um es dann öffentlich taufen zu lassen? Der Theologe Luther war nach allem Dargetanen dazu in der Lage, denn auch das Verbot der Doppeltaufe ist bei Luther nicht ontologisch begründet, sondern von der Unverbrüchlichkeit der einmaligen Zusage Gottes her. Dem Seelsorger Luther ist es aber auch zuzutrauen, daß er so geredet hat, denn er hat keinenfalls einen Menschen, auch und gerade dann, wenn sein Glaube schwach war, seines Trostes berauben und der Verzweiflung überlassen wollen. Am stärksten dürfte für die Echtheit der Stelle aber sprechen, daß iteratio baptismi genau wie Bigamie nach Reichsrecht verboten war. Jedenfalls war der Rat kühn, und man möchte eher annehmen, daß Epigonen Luthers ängstlicher, als daß sie mutiger als Luther gewesen seien.

6. Stellungnahme zu neueren Bestrebungen auf Wiedereinführung der Konditionaltaufe

Die Überschrift dieses letzten Abschnittes ist insofern etwas zu anspruchsvoll, als es tatsächlich um eine Auseinandersetzung mit Höfling geht. Höfling, der bayerische Lutheraner des 19. Jahrhunderts, der, wenn irgend einer da vorangeht, sich am stärksten bemüht gezeigt hat, romantische Abwege bei der Erneuerung der lutherischen Kirche nicht mitzugehen, hat sich nun gerade Luthers Ablehnung der K. entgegengestellt und die Rückkehr zur katholischen Taufpraxis befürwortet. Er hat das in Band I, § 19 seiner höchst verdienstvollen und bedeutsamen Monographie über die Taufe getan — bedeutsam und verdienstvoll deshalb, weil das Unternehmen so schwierig war, daß es bis heute keiner wiederholt hat.

Höfling begibt sich zunächst auf den Boden der Logik und verschafft sich damit ein gewisses Prae gegenüber Luther. Wenn man sich versteift auf Luthers Rede, daß eine K. eine Ungewißheit in sich enthalte und keine Gewißheit schenke, ohne daß man auf die theologische Meinung dieser Rede achtet, kann man Luther natürlich gut entgegenhalten, daß ein bzw. das wesentliche Ungewißheitsmoment überhaupt nicht aus der Welt zu schaffen ist, wenn eine Taufe nicht mehr bezeugt werden kann. Ob man konditional oder unbedingt tauft oder wie man es hält, es bleibt immer ungewiß, welches die erste und dann doch wohl die richtige Taufe war. Das liegt nicht an der K., sondern an einem nicht mehr auslöschbaren, schicksalhaften Tatbestand. Würde unsere Kirche sich Luthers Praxis zu eigen machen, könnte „sie dies, genau betrachtet, nicht thun, ohne daß ihr ihr eigenes Gewissen den Vorwurf einer Dissimulation sowohl als den einer Simulation machen muß. Sie

verläugnet eine Ungewißheit, in der sie sich wirklich befindet, und erheuchelt eine Sicherheit, deren sie sich in der That nicht erfreut und nicht rühmen kann".[88]

Damit ist neben dem ersten (Logik) sogleich das zweite Motiv Höflings kenntlich gemacht, das ihn treibt, sich gegen Luther zu wenden, und das ist das der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Höfling kann nun auch sagen: „Die kath. Praxis der bedingten Taufertheilung in allen wirklich zweifelhaften Fällen ist allein geeignet, sowohl jeden beunruhigenden Gedanken an eine Wiedertaufe als jeden Zweifel an einem einmaligen gültigen Sakramentsempfang zu entfernen, und hat außerdem noch den Vorzug, daß sie *den* Zweifel, der in unschädlicher Weise immer bleibt und nicht beseitigt werden kann, nicht verhehlt, sondern offen und unumwunden zur Sprache kommen läßt."[89] Natürlich ist das Wahrhaftigkeitsstreben Höflings positiv zu würdigen.

Aber der Fehler Höflings ist nach allem Dargelegten nur allzu kenntlich. Höfling arbeitet mit einer Vorstellung von der Objektivität des Taufvollzuges, die Luther nicht kennt, die unevangelisch ist, die den Gedanken eines character indelebilis im Sinn des katholischen Taufdogmas nicht verleugnen kann. Höfling schreibt: „Was zweifelhaft oder ungewiß oder unentschieden dabei [sc. bei der K.] bleibt, das ist nicht das gültige oder heilskräftige Getauftseyn des Individuums, sondern lediglich die Frage, welche von zwei aufeinander gefolgten Taufen, die es empfangen hat oder empfangen haben kann, als die eigentlich gültige und heilskräftige zu betrachten sey. Diese Frage aber ist einerseits in der That nur von einer sehr untergeordneten Wichtigkeit und Bedeutung, indem weder der Heilsbesitz noch der Heilstrost von ihr abhängig ist, und andererseits drängt sie sich auch bei der protest. Praxis immer als unentschieden bleibend auf, wenn man nicht dem protest. Dogma zuwider die Heilskraft und Heilswirkung des Sakramentes, die divino jure stattfindende Gültigkeit desselben von etwas außerhalb der Integrität der göttlichen Handlung selbst Liegendem, von dem zufälligen Vorhandenseyn glaubwürdiger menschlicher Zeugnisse geradezu abhängig machen und mit gänzlicher Verkennung der *göttlich objektiven Natur des Sakramentes* den Mangel jener Zeugnisse für hinreichend halten will, um eine möglicher Weise ganz gültig und einsetzungsmäßig vollzogene Taufe sofort zu einer ungültigen und ungeschehenen zu machen."[90]

Mit Luthers Taufverständnis hat das, was Höfling das protest. Dogma nennt, kaum etwas zu tun. Die Objektivität des Taufgeschehens, wie sie Höfling kennt, ist die der dominikanischen Hochscholastik, aber nicht die Luthers. Für das, was

88 Höfling aaO. I, 91. 89 AaO., 82. 90 AaO., 82. Sperrung nicht im Original.

Luther von Taufe und Glauben weiß, ist Höfling — in diesem Zusammenhang — verschlossen. Leo I. ist einem evangelischen Taufverständnis noch viel näher gewesen als Höfling, der wieder bei Pseudoisidor ansetzt und beim Catechismus Romanus endet.

Es wäre nicht heilsam, wenn die lutherische Kirche plötzlich den Gedanken der Wiedereinführung der K. erwägen oder auch nur mit ihm spielen wollte. Er stammt aus der theologischen Entwicklung, gegen die Luther aufgestanden ist und der sich die Reformation entgegengestellt hat. Die Probleme, die die Auseinandersetzung mit dem Sektentum aufgibt, müssen anders gelöst werden. Läßt es sich nicht sicher ausmachen, ob eine Sekten„taufe" als christliche Taufe angesehen werden kann, so kann man mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß ihre Bedeutung im Sinne Luthers nicht zum Ausdruck gekommen ist. Auch von der theologisch undurchsichtigen Taufe muß gelten: „Non potest dici iteratum, quod nescitur esse factum."[91] *Im Zweifelsfalle pro baptismo;* und dann *„secundum Patrum traditionem . . . sine ullo scrupulo hos esse baptizandos."*[92]

91 Vgl. Anm. 20.
92 „Entsprechend der Überlieferung der Väter . . . sind diese ohne jedes Bedenken zu taufen."

Die Reformatoren im Weinberg des Herrn. Ein Gemälde Lucas Cranachs d. J.

Von Oskar Thulin, Lutherstadt Wittenberg

Im Chor der Wittenberger Stadtkirche zieht ein Gemälde Cranachs d. J. immer wieder den Beschauer in den Bann seiner mit großer Erzählerlust geschilderten Geschichte vom Gleichnis der Arbeiter im Weinberg des Herrn (Abb. 1). Das Entscheidende ist aber, daß Cranach in drastischer Polemik und feinem Humor die Kampfsituation zwischen Reformation und Papstkirche hier anschaulich gemacht hat und daß dabei alle Wittenberger Reformatoren in kostbaren Miniaturbildnissen in ihrer mannigfachen, wirklichen gärtnerischen Arbeit im Weinberg geschildert werden. In den monumentalen Cranachaltären hatte seit 1539 mit Luther zusammen zunächst der Vater, dann der Sohn der Gemeinde im Bilde zu zeigen gesucht, welches die Grundlagen der Kirche und welches der Sinn der Heiligen Schrift nach Auffassung der Reformatoren sei. Auch auf diesen Altären waren die Reformatoren selbst als Zeugen und Bekenner, als beispielhafter Kern der Gemeinde zu sehen beim Abendmahl, bei der Taufe, bei der Beichte und als die zeitgenössische Jüngerschar in der Assistenz neben Christus und seinen Jüngern im neutestamentlichen Geschehen[1]. All diese Altäre sind wirkliche Andachtsbilder, seit vier Jahrhunderten mit dem Gottesdienst der Gemeinde tief verbunden, und nur in der positiven Glaubensaussage dieser Altäre ist verborgen auch die Antithese zu spüren. In dem Weinberg des Herrn tritt sie dagegen offen zu Tage, als sei es nicht das Jahr 1569, sondern noch kampferfüllte Zeit um 1520; als sei es nicht ein Epitaph, das zwei Söhne und zwei Töchter, die Überlebenden von dreizehn Geschwistern, ihrem verstorbenen Vater Paul Eber stifteten.

Wir kennen nicht die näheren Anlässe, die zu diesem Bildthema führten, und ob es auf Anregung Paul Ebers selbst entstand. Spät erst war dieser von der philosophischen Fakultät, von Vorlesungen über die lateinische Sprache, über Physik, Natur- und Weltgeschichte und Anatomie zur Theologie gekommen, dann aber schnell Professor für das Alte Testament und Schloßkirchenprediger geworden, als Bugenhagens Nachfolger noch Stadtpfarrer und Generalsuperintendent des Kurkreises. Er vertrat einen milden lutherischen Standpunkt, wurde deswegen sogar

1 Vergl. dazu O. Thulin: Cranachaltäre der Reformation, Evang. Verlagsanst. Berlin, 1955.

von manchen für einen halben Calvinisten in den damaligen dogmatischen Streitigkeiten gehalten. Mehrere seiner Lieder sind noch heute den Gemeinden bekannt, so „Wenn wir in höchsten Nöten sein".

Zu einem repräsentativen Epitaph damaliger Zeit gehörten drei Dinge: Das Bildnis des Verstorbenen, die Legende mit der Beschreibung seines Lebens und ein Bild dessen, was ihm im Angesichte des Todes Glaubensinhalt war. Die große hölzerne Umrahmung des Bildes hat im unteren Teil eine solche ausführliche lateinische Legende; auf dem Gemälde selbst kniet der Verstorbene (Abb. 1) rechts mit seiner großen Familie mit gefalteten Händen; ein rechter Arbeiter im Weinberg des Herrn gewesen sein zu dürfen und, daß Gott ihm gütig sei, ist seine Hoffnung im Tode. Dem Alttestamentler Paul Eber werden die mannigfachen bildhaften Reden vom Weinberg von Jesaja 5 bis zu Jesu Gleichnis Matth. 20, 1 ff. und Matth. 21, 33 ff. nicht nur äußerlich bekannt gewesen sein. Im Kampf der Reformation war dieses Bild von Papst Leo X. in schärfster Polemik gegen Luther gewandt worden in der Bannandrohungsbulle, als er Petrus und Paulus und alle Heiligen aufrief zur Hilfe gegen den wilden Eber, der in den Weinberg des Herrn eingebrochen sei und ihn zu verwüsten drohe. Nun ist in ebenso scharfer Polemik der Spieß umgedreht mit der Feststellung, daß die sog. „guten Werke" in Wahrheit sehr unsachgemäße Werke seien und in Wirklichkeit die Gnade Gottes total „verhüllen"[2], den Weinberg zerstören, statt ihn in Ordnung zu halten, zu pflegen

2 So formuliert im erklärenden Gedicht auf dem großen Bildrahmen unterhalb des Gemäldes. Es hat schon die wortreiche Sprache der heraufkommenden Orthodoxie:

Wundern magst dich o leser mildt,
Was das sey fur en seltzam Bildt,
So stehenn thutt ann diser stadt,
Und viell gemeldes inn sich hatt.
So wiss und mercke vleissigk drauff,
Was deutung hann die zweene hauff.
Der Bergk die christlich Kirch bedeutt,
darinn sinds böss und frumme Leuhtt.
Auf einer Seitt Papistenn sinndt,
Ein gottlos, böss und frech gesinndt.
Die reissen Gottes Weinberg einn,
So er gebawtt durchs Wortte seinn.
Den Brunn dess Lebens sie auch füln
Durch ihre Werk gotts gnad zu hüln;
Verfinstern also gottes Wortt,
Das leuchtet klar an allem Ortt.

und Früchte bringen zu lassen. Diesem Gleichnis Matth. 21, 33—41 entspricht das Geschehen im oberen Bildteil, im Weinberg selbst, in dem links die Steine in den Brunnen geworfen, die edlen Weinstöcke umgehauen, die Gärtnergeräte verbrannt werden, die mönchischen Arbeiter in Streit geraten, tüchtig trinken und sogar schlafen, statt zu arbeiten. Selbst der Zaun ist schon halb verfeuert, so daß nun bald alles wüstes Gelände sein wird.

Rechts dagegen werden die Reformatoren in den verschiedensten Gärtnerarbeiten dargestellt, die sie recht gut beherrschen; denn es wächst und gedeiht überall. So ist es ja auch richtig, daß man die ausgelesenen großen Steine über den Zaun wirft, daß man das Wasser aus dem Brunnen holt und damit gießt, daß man harkt, beschneidet, neue Weinstöcke pflanzt, daß man die Weinreben sammelt zum herrlichen Wein.

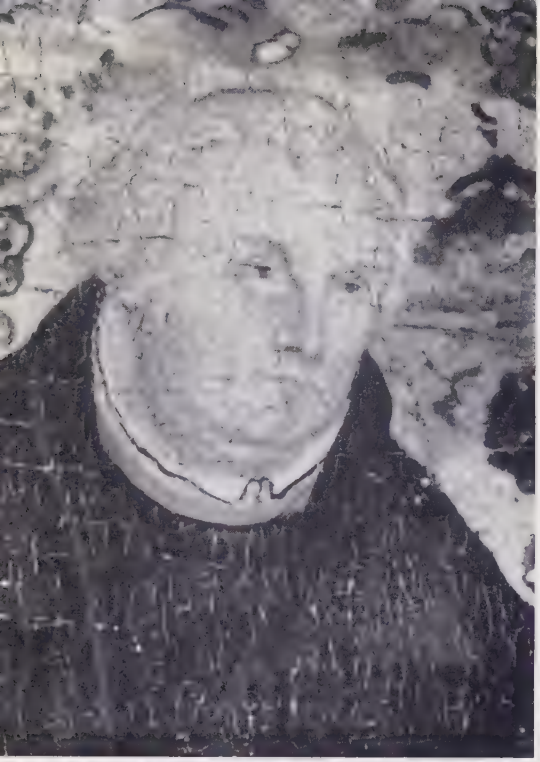
Vorn links steht der Herr des Weinbergs, wie er im Gleichnis Matth. 20, 1—16 geschildert wird, bei der Entlohnung der Arbeiter (Abb. 1). Wieder ist es die Kirche, in der dieses Gleichnis Wirklichkeit geworden ist. Natürlich hat die römische Kirche länger gearbeitet als die Kirche der Reformation. So kommt der Papst mit Kardinälen, Bischöfen, Mönchen, Nonnen zuerst zum Lohnempfang (Abb. 2). Er hat ihn schon erhalten: der Groschen liegt in seiner offenen Hand, aber die Hand bleibt offen fordernd weit ausgestreckt, ja, seine nächsten hohen Würdenträger reden ihm offensichtlich energisch zu, sich solche Behandlung nicht gefallen zu lassen, da sie ihrer Auffassung von Werken und Gerechtigkeit nicht entspräche. Wie verhält sich nun der Hausherr, der Herr des Weinbergs demgegenüber?

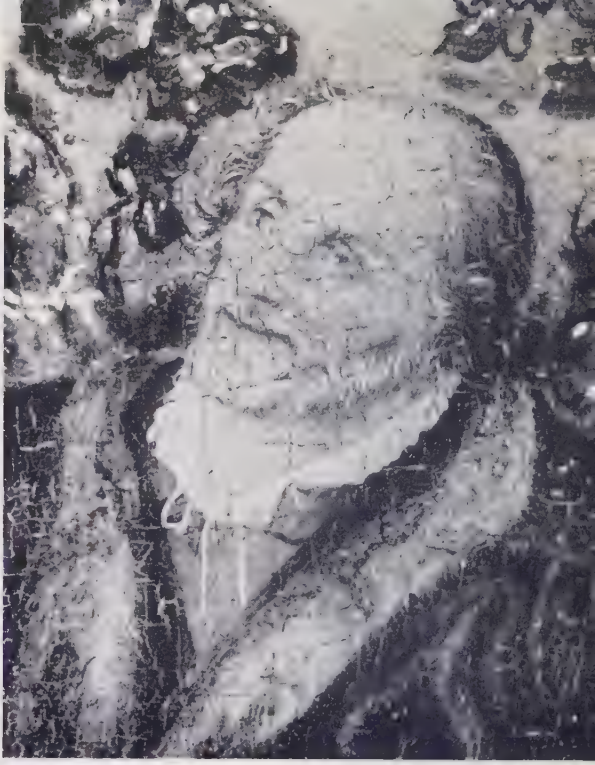
Dargegen auf der andern Seitt,
Stehenn viel dapffer gelarter Leuhtt,
Mit ihren Instrumenten all,
So mann im Weinberg haben soll
Die reumen, schneiden, binden, hawen
Den Bergk Gottes sie wieder bawenn;
Sie tilgen aus alle falsche Lehr
Thun trewlich fördern gottes ehr,
Den Brunn des Lebens auch gar rein
Sie wider thun aufreumen feinn
Vnnd machen wieder offenbar
Gottes Gnad, so vor verfinstert war.
Die recht meinung o frommer Christ,
Dieses kunstreichen Bildes ist.
Drum dank du Gott für seine gnadt
Das er sein Wortt uns wieder geben hatt.

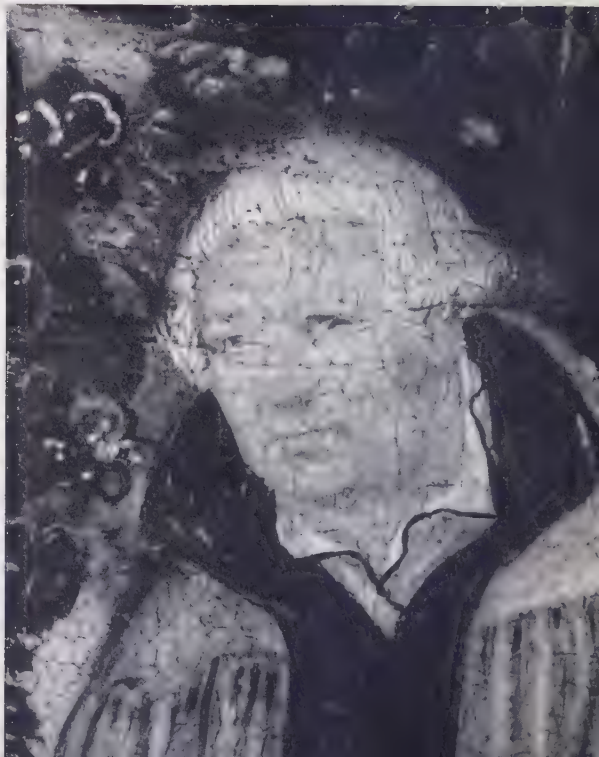
Christus selbst ist es, der in der Linken den Beutel mit dem Geld zur Entlohnung hält, aber die Rechte eindeutig mit abweisender Geste erhoben hat. „Siehst Du darum scheel, daß ich so gütig bin?“ Auch Christus hat ein Gefolge, aber nicht die nicht endenwollende Masse hinter dem Papst, sondern wenige schlichte Jünger; nur Petrus mit dem Schlüssel und Johannes sind erkennbar. Aber auch hier spielt sich eine, nun ergötzliche Szene ab: Mit bedenklichem Blick schaut Petrus auf seinen prächtigen Nachfolger, und was Johannes ihm in Ohr flüstert, wird offensichtlich diese Bedenken nur verstärken können. Satire, wie wir sie in den zwanziger Jahren des Reformationsjahrhunderts allenthalben finden, dort oft sehr scharf, bringt hier bei aller Schärfe übertriebener Karikatur in der Schilderung der falschen mönchischen „Werke“ oben und bei der Abrechnungsszene unten in feinem Humor zum Lächeln und Nachdenken.

Nicht minder ist die rechte obere Seite des Weinbergs, in dem die Reformatoren arbeiten, bei allem Ernst eifriger Arbeit doch von einem gleichen stillen, tief menschlichen und lächelnden Humor erfüllt. Wie sinnig sind doch die Arbeiten verteilt, wenn Luther (Abb. 3 u. 4 l. o.) gejätetes Unkraut, Dorngebüsch und Steine zusammenharkt, den Boden bereitet, damit nun gepflanzt werden kann. „Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philippus fähret säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeußt mit Lust, nachdem Gott ihm gegeben seine Gaben reichlich.“[3] Melanchthon (Abb. 3 u. 4. r. o.) sorgt, seinem humanistischen Ruf „ad fontes“ entsprechend, dafür, daß frisches Brunnenwasser heraufgeholt wird, das Johannes Forster nun über den frisch zubereiteten Boden und an die Weinstöcke gießen kann. Paul Eber (links neben Luther) beschneidet die Weinranken (Abb. 3 u. 4 l. u.), Bugenhagen (rechts neben Luther) harkt den Boden an den Weinstöcken locker (Abb. 3 u. 4 r. u.), Caspar Cruciger (über ihm, Abb. 3) setzt ebenso wie Justus Jonas (rechts daneben, Abb. 3) neue Stöcke in die Erde, damit die Weinstöcke daran Halt gewinnen können. Rechts oberhalb von Luther kniet Georg Major (Abb. 3), um einen Weinstock am Stock festzubinden. Der neben ihm eine Bütte voll Weintrauben zum Keltern bringt, soll Paul Crell sein, während ganz rechts Matthias Flacius Illyricus (Abb. 3) Steine gesammelt hat und sie nun über den Gartenzaun hinauswirft. Andere bringen Dünger, hacken und arbeiten noch oberhalb im Weinberg, aber man kann sie kaum identifizieren, da eine einst in Salzwedel vorhandene Namensliste verloren gegangen ist. Dort befindet sich in der

3 Aus Luthers Vorrede zu Melanchthons Kolosserbrief, 1529. WA 30 II, 68







Mönchskirche noch heute eine etwas abgewandelte Kopie dieses Gemäldes, aus der Cranachwerkstatt stammend und 1582 datiert. Man spürt aber sehr den Abstand von dem 13 Jahre vorher gemalten Original Cranachs d. Jüngeren.

Diese miniaturähnlichen Reformatorenbilder sind auch porträtgetreu gemalt, so daß sie einen ebenso wichtigen wie interessanten Beitrag zum Bildnis der Wittenberger Reformatoren bilden. Zudem begegnen wir auch in diesem Weinbergbild einem sehr guten Werk des jüngeren Cranach, der wie sein Vater groß war als Landschaftsmaler (hier allerdings nur der Blick in die Ferne am rechten Bildrand; aber auch reich an kostbarem Gartendetail im Vordergrund), ebenso wie als Meister des Porträts und nicht zuletzt als innerlich überzeugter Maler der Reformation.

Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521

Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther

Von Wilhelm Maurer, Erlangen

Es gehört zur Aufgabe des Kirchenhistorikers, dem Dogmatiker die klassischen Dokumente der Theologie dadurch erschließen zu helfen, daß er sie in die dogmengeschichtliche Entwicklung hineinstellt und die geschichtlichen Beziehungen aufdeckt, in denen sie stehen. Für Melanchthons Loci von 1521, die als die erste evangelische Dogmatik gepriesen werden, ist diese Aufgabe noch nicht gelöst.

Einen Beitrag zur Lösung soll die hier vorgenommene Analyse des Werkes bieten. Auch sie kann freilich nicht bis in alle Einzelheiten hinein durchgeführt werden; man müßte sonst eine neue Textausgabe veranstalten. Aber in großen Zügen soll der Aufbau und die an ihm erkennbare Auseinandersetzung mit den Mächten der Zeit erläutert werden.

I.

Der Gesamtaufriß der Loci von 1521

In seiner Einleitung gibt Melanchthon ein Verzeichnis der theologischen Grundbegriffe, an die seit Johannes Damascenus und dem Lombarden die Scholastik ihre dogmatische Arbeit angeknüpft hatte[1]. Unser Autor erwähnt selbst — freilich mit kritischen Bemerkungen — die beiden Vorgänger (5, 27 ff.). Und in der Tat ist er ihnen in Auswahl und Reihenfolge der Begriffe nicht sklavisch gefolgt. Ein Vergleich mit dem Lombarden[2] zeigt das am deutlichsten. Dieser schließt an

1 Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. v. R. Stupperich (Studienausgabe, im folgenden abgekürzt StA) II 1, 6, 1 f.; aus diesem Band, der mit den Loci von 1521 beginnt, wird im folgenden ohne Bandzahl nur mit Seiten- und Zeilenangaben zitiert.

2 Die Kennzeichnung, die Melanchthon 5, 28 f. von Johannes *Damascenus* als einem zu stark philosophierenden Theologen gibt, gründet sich wahrscheinlich auf dessen Willens-, vielleicht auch Trinitätslehre und Christologie. Sie beweist jedenfalls eine selbständige Kenntnis des griechischen Kirchenlehrers. Seit dem Florentiner Konzil spielte seine Theologie im Abendland eine stärkere Rolle. Die lat. Übersetzung von *De fide orthodoxa*, die *Burgundio* († 1194) verfertigt hatte und aus der die Hochscholastik schöpfte, ist nicht nur (im Auftrag) von *Grosseteste*, sondern

die Behandlung der Trinitätslehre (I dist. 2—34) die Lehre von den Eigenschaften Gottes (I dist. 35—48) an und wendet dabei der Prädestinationslehre besondere Aufmerksamkeit zu. Die steht bei Melanchthon in ganz anderem Zusammenhang, dem der Gnadenlehre (6, 6 b), wird also von vornherein aus den spekulativen Erörterungen herausgenommen und in den Bereich der Heilsoffenbarung versetzt. Aber auch die Schöpfung, die Melanchthon (6, 5 a ff.) wie der Lombarde an die trinitarische Gotteslehre anschließt, wird nicht wie bei diesem als Ausfluß des Wesens Gottes und Erkenntnisgrund seiner Eigenschaften verstanden, sondern aufs engste auf den Menschen, seine Fähigkeiten und seine Sünde, seine Bestrafung und das über ihm stehende Gesetz bezogen. Alle metaphysischen Spekulationen klammert Melanchthon aus; der Wegfall der Engellehre, die im 2. Buch des Lombarden eine große Rolle spielt, ist dafür bezeichnend.

Unter spekulativem Vorzeichen behandeln die Sentenzen, vom Urstand ausgehend, auch die Lehre von der Sünde (II dist. 28—44); das liberum arbitrium steht dabei im Vordergrund. Zwar wird auch dem Problem der Strafe eine besondere Erörterung gewidmet (II dist. 36); aber nirgends wird die Beziehung des *Gesetzes* zu Sünde und Strafe hergestellt. Noch weniger aber werden wie bei Melanchthon (6, 10 a f.) Gesetz und Verheißung vom Lombarden miteinander verbunden; die Dialektik, die damit gegeben ist und um die das reformatorische Denken kreist, ist ihm völlig fremd[3]. Während er von der Schöpfergnade (II dist. 24—29) redet, spricht Melanchthon (6, 11 a) von der Heilsgnade in Christus.

Von ihr ist im dritten Buch der Sentenzen die Rede. Der Lombarde faßt zwar die Menschwerdung Christi und die heilsamen Sakramente (4. Buch) unter dem Gesichtspunkt der Erlösung (redemptio) zusammen (vgl. den Prolog vor Buch 3),

---

vor allem von *Faber Stapulensis* 1507 revidiert worden. In dieser Form wurde sie von *Clichtov* Paris 1512 und 1519 kommentiert. In einer dieser Formen — nicht im griechischen Original, davon erschien erst 1531 eine Ausgabe — mag Melanchthon die Schrift kennengelernt haben. Bei Clichtov konnte er in der Vorrede erfahren, sie sei ein Archetyp der Sentenzen des Lombardus. In Wirklichkeit hat dieser nur 7 Kapitel des Werkes gekannt und aus ihnen zitiert. Die Einteilung in 4 Bücher ist dem griechischen Original fremd, auch der ursprünglichen lat. Übersetzung; sie erfolgte im 13. Jh. anhand des Lombarden. Wie ein Überblick über De fide orthodoxa zeigt, ist der Gesamtaufriß der Loci nicht von Damascenus abhängig. P. Minges: Zum Gebrauch der Schrift De fide orthodoxa des Johannes Damascenus in der Scholastik = Theol. Quartalschrift 96, 1914, 225—247; G. Hofmann S. J.: Joh. D., Rom und Byzanz, Orientalia Christiana Periodica 16, 1950, 177—190; J. M. Hoeck, OSB: Stand und Aufgabe der D.-forschung, ebendort 17, 1951, 5—60.

3 Nur am Schluß des 3. Buches (dist. 40), im Zusammenhang der Ethik, berührt Petrus Lombardus anhand der augustinischen Untersuchung von litera und spiritus des Verhältnis von Gesetz und Evangelium, ohne jedoch ein quantitatives Verständnis beider Größen zu überwinden.

vermag aber auch hier sein spekulatives Denken nicht zu unterdrücken. Während er ausführlich die Inkarnation (III dist. 1—6) und das Verhältnis der beiden Naturen in ihr (III dist. 7—17) behandelt und von daher das Werk Christi und das dadurch erworbene Verdienst Christi verständlich macht, spricht Melanchthon von der „Instauratio per Christum" (6, 11 a), ist also vornehmlich an der Heilsgnade und ihren Früchten interessiert (6, 12 a, 2 b ff.). In formeller Abhängigkeit vom Lombarden faßt er sie unter der paulinischen Trias von fides, spes et caritas zusammen. Aber was bei dem evangelischen Theologen göttliche Gnadengaben sind, sind bei dem Scholastiker (III dist. 23—40) christliche Tugenden, die mit den Kardinaltugenden der klassischen Antike in Zusammenhang gebracht werden (III dist. 33).

Der Schluß von Melanchthons Aufzählung (6, 7 b ff.) knüpft an das 4. Buch der Sentenzen an, das den 7 Sakramenten gewidmet ist (IV dist. 1—42) und mit dem Ausblick auf das Jüngste Gericht schließt. Wenn man bedenkt, daß dabei in Verbindung mit dem Ordinationssakrament (IV dist. 24—25) auch von der hierarchischen Ordnung die Rede ist und das Ehesakrament (IV dist. 26—42) an vielen Stellen in die bürgerliche Rechtssphäre eingreift, kann man auch die melanchthonische Erörterung über den „Stand" der Menschen (6, 9 b ff.), über Bischofsamt und weltliche Obrigkeit durch die scholastische Vorlage gerechtfertigt finden.

Und doch, aufs Ganze gesehen, ist in das überlieferte Schema eine neue dogmatische Konzeption eingearbeitet worden; und das uns vorliegende Verzeichnis der theologischen Grundbegriffe ist das Ergebnis einer langen inneren Auseinandersetzung. Wir sind in der glücklichen Lage, deren Vorstadien einigermaßen überblicken zu können. Offensichtlich als Vorarbeit zu den Loci ist uns von Melanchthon eine Theologica *Institutio* erhalten (CR 21, 49 ff.), der eine „Summa" des Römerbriefes angefügt ist (CR 21, 56 ff.). Wir lassen uns hier nicht ein auf eine nähere Charakterisierung dieser skizzenhaften Aufzeichnungen[4], glauben aber in der folgenden Darstellung den Beweis erbringen zu können, daß sie älter sind als die Rerum Theologicarum *Capita* (CR 21, 11 ff.), die eine unmittelbare Vorstufe zu unseren Loci bilden[5].

---

4 Vgl. Lowell C. Green: Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie, Kerygma und Dogma III, 1957, 141 ff., und die dort angegebene Literatur; diese Abhandlung bringt einen schönen Anfang zur Erforschung eines weithin noch unerforschten Gebietes.

5 Wir kommen damit auf Koldes Auffassung zurück (Die Loci Communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt, 1925, 45 ff.), die Otto Clemen: Supplementa Melanchthoniana (abgek. Suppl. Mel.) I 1, 1910, XIII ff. zu Unrecht umgekehrt hat, wenn er auch vielleicht damit Recht hat, die

Am Anfang beider Vorarbeiten finden wir ein ähnliches Verzeichnis theologischer Grundbegriffe wie in den Loci; in beiden Fällen werden sie auch mit diesem Namen bezeichnet. Die Abweichungen sind gering; in den Capita ist die Reihe vollständiger als in der Institutio und steht der Aufzählung in den Loci näher. In beiden Fällen ist die Schöpfung in erster Linie auf den Menschen bezogen und dieser unter die Sünde und das Gesetz gestellt. In der Institutio sind — in stärkerer Anlehnung an die Tradition — im Zusammenhang mit den Sakramenten die Kirche und ihre Schlüsselgewalt kräftiger hervorgehoben. Die Capita dagegen bringen die Begriffe, die mit Sünde und Gnade zusammenhängen, der späteren Aufzählung näher, nennen freilich an dieser Stelle die paulinische Trias aus 1. Kor. 13 nicht, sondern ersetzen sie durch den farbloseren, aber auch bei dem Lombarden sich findenden Begriff der „virtutes". Vor allem aber fügen die Capita — und das ist das wichtigste — Prädestination und Verheißung in die Beschreibung des Gnadenstandes ein; die polare Spannung zwischen Gesetz und Verheißung kommt erst in der endgültigen Fassung der Loci zum Ausdruck.

Beide Vorarbeiten aber — und darin besteht ihre größte Übereinstimmung untereinander und mit den Loci — halten sich in ihrem Gesamtaufriß nicht an das überlieferte Schema, sondern gewinnen ihre Einteilungsprinzipien aus dem Römerbrief. Die *Institutio* hebt in ihrer Einleitung aus der überlieferten Reihe nur die Trias „peccatum, lex, gratia" hervor; alle übrigen Loci tragen mehr der menschlichen Neugier Rechnung, sind insofern also mehr philosophischer Art, als daß sie dem Glauben Nutzen brächten. Aus dem Römerbrief selbst ergibt sich dann gleich darauf die Dreiheit von *iustificatio* (cap. 1—8), *praedestinatio* (cap. 9—11) und *mores* (cap. 12—16). Als Thema des Römerbriefes wird dann die These gewonnen: „Christus auctor iustitiae nostrae" (CR 21, 50, unter II) und so entfaltet, daß das vergebliche Gerechtigkeitsstreben von Heiden und Juden deren Verfallenheit unter die Herrschaft der *Sünde* beweist, daß aber erst wirklich das *Gesetz* die Gewalt der Sünde offenbart und die *Gnade* — identisch mit der Glaubensgerechtigkeit — den Schaden wieder gut macht und Liebe und Hoffnung als ihre Früchte hervorbringt.

Die Trias von Sünde—Gesetz—Gnade bezieht sich also nur auf den ersten Teil des Römerbriefes; nur auf ihn erstreckt sich die Vorbereitung der Loci in der Institutio und der ihr beigefügten Summe des Römerbriefes[6].

---

in den Loci (3, 13) genannten Lucubratiuncula nicht mit Bindseil den Capita, sondern der Institutio gleichzusetzen.

6 Im Briefe an Joh. Heß vom 27. April 1520 (CR 1, 155 ff.; vgl. Otto Clemen: Melanchthons Briefwechsel = Suppl. Mel. VI 1, 1926, Nr. 96) nennt Melanchthon die „obelisci sententiarum"

Auch die Capita beschränken sich auf diesen ersten Teil des Römerbriefes und stellen der Trias peccatum—lex—gratia noch einen Abschnitt *De libero arbitrio* (CR 21, 24 f.) voran, dessen Überschrift sie aus der Schöpfungslehre des Lombarden (II dist. 4 f., 19—25) übernommen haben, in dem sie aber inhaltlich aufs schärfste gegen die scholastische Willenslehre protestieren. Mit der Willenslehre ist hier schon wie später in der Darstellung der Loci von 1521 — nicht in der Aufzählung der Grundbegriffe! — die Prädestinationslehre eng verbunden (CR 21, 15, 16 ff.). Die Ausführungen über die Sakramente (CR 21, 41, 17 ff.), die in der Institutio völlig fehlen, weil sie im Römerbrief keinen Anhaltspunkt haben, werden von den Capita innerhalb der Gnadenlehre gebracht; soweit bleibt hier wie in den Loci der Aufriß des Lombarden wirksam. Aber in der Anwendung der paulinischen Trias — Liebe und Hoffnung werden hier wie schon in der Institutio als Werke des Glaubens genommen (CR 21, 43, 12 ff.) — zeigt sich die Nachwirkung der Sentenzen. Am Schluß fehlen noch die Lehre von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (vgl. 6, 8 b ff.) und der Ausblick auf das Jüngste Gericht.

Wir sehen also, wie das vom Lombarden übernommene Schema von der Institutio im Laufe ihrer Ausführungen ganz beiseite geschoben, in den Capita in einer für die späteren Loci vorbildlichen Weise wieder herangeholt, zugleich aber verändert wird. Soweit es sich um inhaltliche Veränderungen handelt, werden sie uns noch beschäftigen[7]. Hier müssen wir noch verfolgen, wie sich im Gesamtaufriß der Loci jener in Institutio und Capita schon begonnene Umschichtungsprozeß fortgesetzt hat.

---

zusammen mit künftig abzufassenden „loci communes", von denen er die wichtigsten anführt (vgl. die nächste Anm.). Er denkt dabei an eine zusammenhängende Schrift, will ausdrücklich keine „annotationes" schreiben, also weder Anmerkungen zu den Sentenzen noch zum Römerbrief. Von einer etwaigen Römerbriefvorlesung (vgl. dazu Green, 145 ff.) wird die geplante Schrift ausdrücklich unterschieden. Sie bezieht sich sowohl auf die Sentenzen wie auf den Römerbrief: Iam ad obeliscos *ac* Pauli Romanos accingor (CR 1, 158). Mit Clemen (Suppl. Mel. I 1, XVII) denke auch ich, wenn auch aus anderen Gründen als er, an die Capita.

7 Einige Zeugnisse für den Dreiklang von Sünde, Gesetz, Gnade: Unter Ersatz der Gratia durch die Rechtfertigung entnimmt ihn Luther im Kleinen Galaterkommentar von 1519 (WA 2, 489, 6 ff.) aus Gal. 2, 16 als ein Kennzeichen der „Paulina Theologia". Verhältnismäßig spät erscheinen die drei Begriffe in Melanchthons Schrifttum, obwohl die Bakkalaureatsthesen vom 9. 9. 1519 schon sein tieferes Verständnis der paulinischen Theologie bekunden. Die „Declamatiuncula in Divi Pauli doctrinam" (StA 1, 26 ff.) vom 25. 1. 1520 lassen unseren Dreiklang noch nicht vernehmen; der in voriger Anm. genannte Brief an Heß vom 27. Apr. 1520 redet zuerst (CR 1, 158) „de Legibus, de Peccato, de Gratia, de Sacramentis deque aliis mysteriis". Die bessere Reihenfolge bietet die programmatische Vorrede zur Römerbriefvorlesung von 1520 *De studio doctrinae Paulinae* (CR 11, 38; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 101) vom Mai 1520, indem sie die „summa rerum Theolo-

Wenn schon die Vorarbeiten zu den Loci, Institutio und Capita, das traditionelle Begriffsschema, das sie verändert an ihren Anfang gestellt haben, in ihrem Gesamtaufriß nicht durchführten, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß in den Loci das gleiche Verfahren durchgeführt wird. In einer berühmt gewordenen Formulierung, die in ihren Motiven schon in der Institutio erkennbar und in den Capita schon vorgeformt ist, werden die Loci *de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis* (6, 26 ff.) ausgeschieden und damit dem Aufbau des Lombarden die Hauptstützen abgebrochen. Was bleibt, ist ausschließlich auf die beneficia Christi bezogen, auf das Heil des Menschen ausgerichtet; es sind die Grundbegriffe der paulinischen Theologie Sünde, Gesetz, Gnade (7, 7). Maßgebend für die Geheimnisse von Gotteslehre und Christologie sind nicht die Spekulationen der Philosophie, sondern das Wort der Schrift (6, 31 ff.; 61, 3 ff.); und die Lehre von der Schöpfung erscheint im Zusammenhang der Lehre vom Glauben (99, 19—100, 34). Die Anthropologie, die dann im ersten Hauptabschnitt (8—40) entwickelt wird, ist nicht mehr wie beim Lombarden am Urstand, sondern am Sündenfall orientiert.

In der Lehre von der Sünde wird — im Unterschied zu der Vorankündigung (6, 8a) — die Entfaltung eines Lasterkataloges abgelehnt (40, 23—34); die Gefahr einer nur nach äußerlichen Kriterien scheidenden Kasuistik erscheint zu groß. Dagegen wird die Prädestinationslehre, die ursprünglich (6, 6 b) — wohl

---

gicarum" zusammenfaßt in „tractandam hominis naturam" [hier ist doch wohl schon an die Erörterung de libero arbitrio zu denken, die Capita und Loci bieten], tyrannidem peccati, legis regnum, absolutae virtutis originem ac propagationem [hinter diesen ethischen Begriffen verbirgt sich die Gnadenlehre], sacramenta". Ganz deutlich heißt es sodann in der unter dem Pseudonym Didymus Faventius Ende Februar 1521 hrsg. Schutzrede für Luther gegen Rhadinus (CR 1, 306): „Loci morales, ut puto, summi tres sunt: Lex, peccatum, gratia, e quibus seu fonte, quae de vitiis ac virtutibus, de sacramentis, de conscientiae casibus disputantur, derivari solent"; die drei Grundbegriffe werden dann nacheinander abgehandelt und die angedeuteten Konsequenzen gezogen. Entsprechend erscheinen in der Vorrede zum lat. Neudruck des 1. Korintherbriefes (wohl Mai 1521 [CR 1, 388; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 151]) als die „summa theologiae capita" die aus dem Römerbrief entnommenen Loci „de legis et Evangelii discrimine, de peccati vi, de christiana gratia adeoque de usu Christi"; die reformatorische Spannung zwischen Gesetz und Evangelium wird dabei als grundlegend hervorgehoben. Entsprechend faßt die um den 1. Juli herum verfaßte, gegen die Sorbonne gerichtete Apologie die „principales Theologiae loci" zusammen (CR 1, 405; vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 156), indem sie zugleich die Übereinstimmung mit der recht verstandenen Vätertheologie behauptet. — Die drei letzten der hier angeführten Zeugnisse gehören in die Zeit, da Melanchthon schon an dem endgültigen Text der Loci arbeitete (der Druck begann wohl Anfang April 1521, Suppl. Mel. VI 1, Nr. 141). Sie zeigen, daß in dieser Zeit, aber doch erst verhältnismäßig spät, das Schema aus dem 1. Teil des Römerbriefes das aus den Sentenzen stammende völlig durchdrungen hat.

mit Rücksicht auf die Stellung von Röm. 9—11 — unter den Früchten der Gnade erschien, jetzt mit der Lehre vom gefallenen Willen und der Erbsünde organisch verbunden; als selbständiger Abschnitt erscheint sie nicht mehr. In beiden Fällen ist gegenüber dem traditionellen Schema eine stärkere Konzentration erreicht. Sie ist schon in den beiden Vorarbeiten wahrzunehmen. In beiden fehlt der Lasterkatalog. In der Institutio bildet die Prädestinationslehre den Abschluß der Erbsündenlehre (CR 21, 52, V), in den Capita ist sie mitten in die Lehre von den Affekten hineingestellt und dient zur Widerlegung der Behauptung vom freien Willen (CR 21, 15, 6 ff.).

Noch stärker, als es die Nebeneinanderstellung von lex und promissiones in der Einteilung (6, 10 a f.) vermuten ließ, ist die Lehre vom Gesetz kontrapunktisch zu der vom Evangelium komponiert; indem das Gesetz als das Mittel erscheint, die Sünde erkennbar zu machen (40, 38 ff.), bildet es im systematischen Aufbau die Brücke zwischen Sünden- und Gnadenlehre. So darf also die herkömmliche Dreiteilung in leges naturales (von ihnen handelt der jetzt irrtümlich mit *de lege* überschriebene Abschnitt 41, 21—45, 36), divinae (wobei auch die angeblich auf göttlichem Willen beruhenden consilia [49, 35—52, 17] und vota [52, 20—54, 17] sowie die iudicialia und ceremonialia [54, 30—55, 27] mitbehandelt werden) und humanae (55, 30—65, 39) nicht überschätzt werden, so wichtig hier auch die Auseinandersetzung ist mit den naturrechtlichen Traditionen von Antike und Mittelalter und mit den theokratischen Rechtsansprüchen der Kirche. Viel bedeutsamer und für den Gesamtaufriß der Loci bestimmend ist die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium.

Und damit bahnt sich nun in der Darstellung der Loci ein erster entscheidender Umbruch an, der in den Vorarbeiten noch nicht erkennbar war. Aus dem Dreiklang von Sünde, Gesetz, Gnade wird der Zweiklang von Gesetz und Evangelium oder — was sachlich dasselbe bedeutet — von Sünde und Gnade. Dieses neue Einteilungsprinzip wird proklamiert beim Übergang vom Gesetz zum Evangelium[8]. Im Aufbau der Loci, aber auch in Melanchthons Argumentationsweise ist damit ein bedeutsamer Umschwung eingetreten; die Dialektik von Gesetz und Evangelium beherrscht alles Folgende. Und Melanchthon ringt sich allmählich zu immer größerer Klarheit durch über die beiden Größen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Wenn auch unter dem Einfluß jener Dialektik in den Loci eine klare Zweiteilung des Aufbaues erreicht ist, so darf jedoch nicht übersehen werden, daß bei aller

8 66, 13—17: „Et huc hactenus egimus de hominis damnatione seu maledictione, ita nunc agemus de hominis instauratione seu benedictione. Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam."

systematischen Ordnung der Kampf um das Verständnis der einzelnen Grundprobleme reformatorischer Theologie weitergeht. Unter Berücksichtigung dieses Kampfes müssen die Aussagen der Loci verstanden und erklärt werden.

Daraus ergibt sich die Bedeutung der im ursprünglichen Verzeichnis nicht vorgesehenen Abschnitte *De vi legis* (74—82) und *De vi evangelii* (82—85); sie haben nur in den Capita eine — sehr vorläufige — Entsprechung (CR 21, 29, 44—31, 9). Die Gleichsetzung von Gnaden- und Rechtfertigungslehre, in dem Verzeichnis der Einleitung noch unerkennbar, ist zwar schon in Institutio und Capita vollzogen; neu aber ist in den Loci die Einbettung dieser Lehre in die Dialektik von Gesetz und Evangelium.

Daß im Anschluß an Gnaden- und Rechtfertigungslehre noch einmal von der Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament die Rede ist (125, 11; 131, 10), erscheint zunächst als eine reine Wiederholung der früheren Ausführungen über Gesetz und Evangelium (66 ff.). Die Überschrift *De ceremoniis* (131, 10—134, 32) und *De formis iudicialibus* (134, 33—136, 3) findet sich fast wörtlich schon vorher (54, 20—55, 27): *De iudicialibus et ceremonialibus;* zudem tauchen beide Probleme in den Schlußkapiteln De magistratibus und De scandalo wieder auf.

Gewiß kann man verstehen, daß im Anschluß an die Rechtfertigungslehre von der Abschaffung des Gesetzes die Rede sein kann, wenngleich die Capita darüber im Zusammenhang der Gesetzeslehre gehandelt hatten (CR 21, 27, 41 bis 29, 27) und das einleitende Verzeichnis der Loci nichts davon enthielt. Eine Erweiterung des ursprünglichen Planes liegt also hier vor, ebenso in dem Abschnitt *De veteri ac novo homine* (137, 15—139, 4), der genau wie das Vorhergehende von der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium bestimmt ist. Ein offensichtlicher Nachtrag zur Sündenlehre des ersten Teiles liegt in dem Abschnitt *De peccato mortali et quotidiano* (139, 6—33) vor, ebenso in den Retraktationen, die diesem Abschnitt lose angehängt sind (140, 1—20) und die entscheidenden Partien des ersten Teiles der Loci in Frage stellen. Das „nolo Rabi vocari" (140, 4) darf nicht nur als ein Zeichen von Melanchthons Bescheidenheit, sondern muß auch als Ausdruck seiner inneren Unsicherheit gewertet werden.

Alle hier zuletzt genannten Abschnitte überschreiten die in dem Eingangsverzeichnis gezogenen Grenzen, finden sich entweder überhaupt nicht oder in anderem Zusammenhang und mit anderer Tendenz in den Vorarbeiten der Loci wieder. Was in den mit *De signis* beginnenden Schlußkapiteln enthalten ist, entspricht den Überschriften nach dem Einteilungsverzeichnis, mit der Einschränkung freilich, daß der eschatologische Schluß, der dort aus dem Lombarden über-

nommen worden war, jetzt ausfällt. Hingewiesen werden muß freilich darauf, daß das Kapitel *De poenitentia* (149, 18—153, 36) mit seinem Anhang *De privatis confessionibus* (154, 1—155, 39) zwar traditionsgemäß zur Sakramentenlehre gehört, daß aber Melanchthon den Gegenstand schon im Zusammenhang seiner Sünden- (35, 12—36, 38) und Gesetzeslehre (81, 8—21) behandelt und an dieser Stelle die Tradition angegriffen hatte, die von der Buße erst am Schluß bei der Sakramentenlehre zu reden pflegte. Wenn Melanchthon nun schließlich doch dem Brauch des Lombarden und seiner Kommentatoren folgt und die Lehre *De poenitentia* unter die Überschrift *De signis* stellt, nötigt ihn dazu nicht nur die Sache und das von *Luther* in der Schrift *De captivitate* gegebene Vorbild; er folgt vielmehr dem Bedürfnis, das sich allgemein in diesen Schlußabschnitten kundtut, nämlich seine früheren Ausführungen über das betreffende Thema in den Loci selbst zu ergänzen bzw. zu korrigieren.

Was Melanchthon dazu treibt, versuchen wir an anderer Stelle klarzulegen. Hier stellen wir nur abschließend fest, daß der Gesamtaufriß der Loci nicht einheitlich ist. In das ursprünglich vom Lombarden übernommene Schema theologischer Grundbegriffe ist die aus den ersten 8 Kapiteln des Römerbriefes stammende Trias Sünde—Gesetz—Gnade eingetreten. Sie hat jenes Schema nicht nur vor, sondern auch noch während der Abfassung der Loci geändert. Schließlich hat sich von der Mitte der Darstellung ab alles in die dialektische Zweiheit von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium aufgelöst. Und die Berücksichtigung dieser Spannung hat am Schluß zu Wiederholungen, Ergänzungen und Korrekturen geführt, die die Einheitlichkeit des Gesamtwerkes zu gefährden drohen und die wir nur aus den inneren Auseinandersetzungen verstehen können, die die evangelische Bewegung im Jahre 1521 vor allem in Wittenberg selbst durchmachen mußte.

II.

Zur Abfassung der Loci von 1521

Ein genauer Vergleich, den wir hier aus Raumgründen nicht anstellen können, würde ergeben, daß Melanchthon bei Abfassung der Loci nicht nur die Gedanken seiner beiden Vorarbeiten verwertet, sondern daß er vor allem aus den Capita gewisse Leitsätze übernommen hat. Besonders in den Anfangskapiteln der Darstellung bilden diese Sätze den festen Rahmen, in den dann die Polemik gegen die scholastischen Gegner und — positiv ausgedrückt — exegetisches und patristisches Material, vor allem aber Gedankengut aus Luthers Schriften eingefügt worden ist.

Wir erläutern diese Arbeitsweise an einigen Beispielen. Vollständigkeit kann hier nicht erreicht werden; die Auseinandersetzung Melanchthons mit der Spätscholastik erfordert eine besondere Untersuchung.

1.

Daß die Bezugnahme auf den *Lombarden* nicht bloß den Aufbau der Loci, sondern auch die Einzelauseinandersetzung bestimmt, wird an einzelnen Stellen deutlich. Und dabei wird gleichzeitig erkennbar, wie weit Melanchthon von der Spätscholastik abhängig ist, auch wo er sie ablehnt.

a) Im Zusammenhang mit der Schöpfungsgnade redet der Lombarde (II dist. 24 f.) auch vom *liberum arbitrium.* Er definiert es (II dist. 24 c. 3) als „facultas rationis et voluntatis, qua bonum, gratia assistente, eligitur, vel malum, eadem desistente". Dabei erscheint der Wille als passives Werkzeug der Ratio; sie kann ihn vermöge ihrer Einsicht in das, was gut und böse ist, nach der einen oder anderen Seite biegen.

Umgekehrt liegt die Sache bei Melanchthon. Bei ihm geht es nicht um die Freiheit des Erkennens; vielmehr gehorcht die Ratio dem Willen und wird von ihm hierhin oder dorthin gerissen. Freiheit ist demnach Handlungsfreiheit („libertas posse agere aut non agere, posse sic aut aliter agere"; 10, 7 f.; vgl. 10, 5 ff.). Auf diesen Voraussetzungen beruht die ganze Psychologie und daher die Affektenlehre Melanchthons; und diese wiederum bildet die Grundlage seines Kampfes gegen das liberum arbitrium und seines Verständnisses der Prädestination. Dabei steht er gegen den Lombarden auf den Schultern der durch Duns Scotus und Okkham bestimmten Spätscholastiker und ihrer Wiedererweckung augustinischer Elemente.

„Cognitio servit voluntati" (9, 22 f.) — von dieser Voraussetzung aus lehnt Melanchthon die aus Augustin übernommene, vom Lombarden (II dist. 24 c. 4 f.) durchgeführte Entwertung der sensualitas ab: Und hier ist ein von Luther stammendes Motiv für ihn entscheidend: Der *ganze* Mensch steht unter der Sünde bzw. unter der Gnade (vgl. 26, 24 ff.; 27, 23 ff.). Melanchthons Kritik am Lombarden geht also weit über die hinaus, die die Spätscholastik geübt hatte; mit der Übernahme der reformatorischen Anthropologie, die sich aus der neuen Rechtfertigungslehre ergibt, zerbrechen die Fundamente der spätantiken Psychologie und stürzt das Gebäude zusammen, das die Scholastik im Laufe ihrer gesamten Entwicklung darauf errichtet hatte.

b) Der Lombarde behandelt die *Prädestination* (1 dist. 38—41) im Zusammenhang der göttlichen Präscienz. Sie ist also wie diese „causa eorum, quae praescita

sunt", „necessitas eveniendi" (I dist. 38, c. 1). Genau entsprechend definiert Melanchthon: omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt (10, 11 f.; vgl. 12, 2). Ja, man muß sagen, Melanchthon hat diesen Determinismus in seiner Prädestinationslehre noch übersteigert — unter welchen Einflüssen, bleibe dahingestellt[8a]. Der Lombarde hat sich schon vorher (I dist. 35, c.4) an Hand der Schrift um eine Definition der Prädestination bemüht, die ihren Heilsbezug sicherstellt, und er ist dann, gestützt auf den antipelagianischen Augustin, diesem Bezug weiter nachgegangen (I dist. 40). Er kann im Anschluß an den afrikanischen Meister vor allen Spekulationen über Erwählung und Verwerfung warnen: „Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia" (I dist. 41, c. 2, § 377). Von alledem findet sich noch nichts bei Melanchthon. Seine Prädestinationslehre gibt, bei aller formalen Abhängigkeit vom Lombarden, ein höchst eigenartiges Problem auf, das einer besonderen Untersuchung bedarf.

c) Über das Verhältnis von *Gnade und Geist* läßt sich bei Melanchthon eine sehr interessante Entwicklung konstatieren. In der *Institutio* werden beide Begriffe gleichgesetzt. Wir finden dementsprechend einen vitalistischen und zugleich dynamischen Gnadenbegriff in antithomistischer Zuspitzung: Die Gnade ist ein Affekt, dem erbsündlichen Affekt diametral entgegengesetzt. Als solcher ist sie die Lebenskraft des Geistmenschen, ein Raptus, „omni cogitatione potentior" (CR 21, 53, 40 ff.).

In den *Capita* wird nicht nur gegen den thomistischen Rationalismus Front gemacht, sondern die scholastische Lehre von der Gnade als einer „qualitas in anima" radikal verworfen. Gratia ist favor Dei, also „quidam in Deo non in homine". Diese Gleichsetzung von gratia und favor hat Melanchthon aus Luthers Kleinem Galaterkommentar gelernt[9] und in den Loci (86, 11—28) philologisch ausführlich begründet.

Dabei wird nun deutlich, daß mit dem neuen Verständnis der Gnade ihre ursprüngliche Gleichsetzung mit dem göttlichen Geist keineswegs aufgegeben ist. Gabe und Geber sind ein und dasselbe, weil beide in Christus bestehen, dem

---

8a W. Köhler verweist (ThLZ 1901, 16) auf die Verwerfung Wiclifs in Konstanz und auf die Debatte, die sich während und nach der Leipziger Disputation an dieses Ereignis knüpfte.

9 Vgl. etwa WA 2, 511, 17, aber auch die Nachschriften der Genesispredigten von 1519 ff. (vgl. WA 9, 343, 33; 344, 28; 346, 28; 348, 33). Für die Gleichsetzung von gratia und favor, die auch Erasmus vornimmt, vgl. etwa dessen Paraphrase zu Röm. 4. Der Sorbonne gegenüber beruft sich Melanchthon gerade für die Gnadenlehre auf Luthers Galaterkommentar (StA 1, 147, 20 ff.). Im Februar 1521 hat Melanchthon gegen Rhadinus die Gleichsetzung von gratia und favor auf Christi Wort selbst zurückgeführt: „Nam ubi *gratia*, quod Christo *favoris* vocabulum est, formam animi, ut isti disputant, signat?" (CR 1, 311)

Zeichen und Spender der göttlichen Huld für die Menschen (86, 29 ff.). „Donum vero dei est ipse spiritus sanctus, quem effundit deus in corda suorum“ (87, 6 f.). Damit bekennt sich Melanchthon in bewußter Zustimmung zu einer These des Lombarden (87, 13), die von den späteren Scholastikern heftig umstritten war. Im Zusammenhang seiner Trinitätslehre und gestützt auf die augustinische hatte Petrus (I dist. 17, c.1) den Heiligen Geist als das göttliche Liebesband zwischen Vater und Sohn verstanden und behauptet, daß dieser selbe Geist in seiner missio unmittelbar in uns wirke, Geber und Gabe zugleich sei, „ut nos faciat diligere Deum et proximum“ (c.1 und wortreich wiederholt c.4), ja, daß durch dieses Liebeswirken „mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et huiusmodi sicut ad diligendum“ (c.6, § 195).

Wir können bis in die Einzelheiten hinein[10] feststellen, daß Melanchthon bei der Arbeit an Institutio und Capita diese Definition des Lombarden vor Augen und im Sinne gehabt hat. „Deus favens homini adest ei et operatur in eo“ (CR 21, 35, 8) heißt es in den Capita, und aus dieser wirksamen göttlichen Gnadenwirkung fließen fides, spes, charitas (35, 9; vgl. 20 ff.). Damit ist die Voraussetzung gegeben für den ganzen weiteren Aufbau der Capita: als unmittelbare Wirkungen des uns einwohnenden Gottesgeistes werden fides (35—43), charitas (43—45) und spes (45) beschrieben, die Dreiheit der Gnadengaben also, die der Lombarde in seinem 3. Buch (dist. 23—32) in derselben unbiblischen Reihenfolge geschildert und von den 7 Gaben des Heiliges Geistes (dist. 34—36) ausdrücklich geschieden hat. Diese grundsätzliche Übereinstimmung in der Gleichsetzung von Geist —

10 Die Institutio hat sie treuer bewahrt als die Capita. Sent I. dist. 17, c. 6, §159 nennt die mit dem Heiligen Geist gleichgesetzte caritas eine „affectio mentis ad credendum vel sperandum“ (Ende § 158 mit der bemerkenswerten Einschränkung: „non quod ipsa [caritas] sit motus vel affectio vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur“). So sagt Melanchthon in der Institutio (CR 21, 53, 49 ff.) im Blick auf die schöpferische Geistgnade und im Gegensatz zu den Affekten, die uns zum Bösen treiben: „Oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari, quo nostra sponte, etiamsi nulla est lex, ad bona rapiamur. Hic affectus meritus est per Christum et gratia dicitur.“ Auf mystischen Einfluß dürfte hierbei zurückgehen die Rede vom raptus (die Melanchthon freilich auch in Luthers Operationes in Psalmos finden konnte; vgl. W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 118 ff.); auf direktem reformatorischen Einfluß beruht der Hinweis auf Gesetz und meritum Christi. Sicherlich geht der Vitalismus von Melanchthons Geistanschauung und seine Entgegensetzung vom göttlichen Liebesaffekt und menschlichen Sündenaffekt auf Luther zurück; vgl. den Unterschied von Fleisch und Geist, WA 2, 592, 37 ff.: „Apostolus facit eos (fructus spiritus) opera spiritus, *vitalia* et per totum hominem diffusa, *opponit* enim eos operibus carnis“; vgl. auch die Entgegensetzung von opera carnis und fructus spiritus, 593, 1 ff. Jedoch ist bei allen solchen Abhängigkeiten die vom Lombarden gelegte Grundlage nicht zu verkennen.

diesen verstanden als dritte Person der Trinität — und Gnade hat Melanchthon in den Capita durchgeführt und mit dem Lob, das er dem Lombarden in den Loci (87, 13 ff.) erteilt, ausdrücklich bekräftigt.

Und diese Übereinstimmung bleibt bestehen unbeschadet der inzwischen eingetretenen Differenzen. Sie finden sich nicht nur in dem neuen Gnadenverständnis: Gnade ist göttliche Huld, sondern aus dieser These ergibt sich die Vorordnung des Glaubens vor Hoffnung und Liebe. Während nach dem Lombarden (I dist. 17, c.6, § 159) der actus fidei und der actus spei als etwas Abgeleitetes ihren Ursprung im göttlichen Geist haben, ist der actus diligendi mit dessen Wirken unmittelbar identisch. Bei Melanchthon dagegen ist schon in den Capita die fides iustificans (CR 21, 35, 28) Wurzel der Liebe, diese selbst als „proximum fidei opus" (43, 14 ff.) und ebenso die Hoffnung Ausdruck des Verheißungsglaubens (45, 15 ff.). Und weil die Sakramente „signa divinarum promissionum" (41, 21) sind, wird ihre Behandlung in den Capita der Lehre vom Glauben eingeordnet und nicht wie beim Lombarden und dann wieder in den Loci bis zum Ende der dogmatischen Erörterungen zurückgestellt. So bestätigt sich uns hier in einem Einzelfalle die Beobachtung, die wir zum Aufriß der Loci im ganzen gemacht haben, daß nämlich Melanchthon den Lombarden von den Voraussetzungen reformatorischer Theologie aus umgedacht hat.

Denn Luther selbst hatte sich schon in seinen Randbemerkungen zum Lombarden dessen Identifikation von göttlichem Geist zu eigen gemacht[11]; und es ließe sich zeigen, daß damit eine wichtige Vorbereitung für seine reformatorische Entdeckung gegeben war. Für Melanchthon greifbar hatte er sie im Kleinen Galaterkommentar ausgesprochen. Für ihn war es, wenn er gratia als favor faßte, selbstverständlich geblieben, daß sich damit der göttliche Geist — auch von ihm als Person gedacht — völlig mitteilte: „fidem reputari ad iusticiam est spiritum accipere"[12]. Die Gnade, die von Ewigkeit her innerhalb Gottes war, wäre nicht Gnade, wenn sie sich nicht den Menschen gegenüber als Huld erwiese. Und diese Huld wäre nicht wirklich Gnade, wenn sie sich auf eine bloße Geste, ein leeres Wort beschränkte, wenn Gott sich darin nicht selber schenkte[13]. Und damit wirkt

11 Vgl. Paul Vignaux: Luther, commentateur des Sentences (Livre I, dist. 17) = Etudes de philosophie médiévale 21, Paris 1935.

12 WA 25, 11, 13 f.; vgl. 14 f.: „Aut ergo nihil facit, aut accipere spiritum et reputari ad iustitiam idem erit."

13 WA 2, 511, 18 ff.: „Alioquin ab aeterno gratia fuit et intra deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit reipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo."

er „opera spiritus vitalia et per totum hominem diffusa“ (WA 2, 592, 38), kurzum einen neuen, den geistlichen Menschen (593, 1 ff.)[14].

Wir sehen, daß auch bei Luther die Anregung noch weiterwirkt, die er am Anfang seines selbständigen Studiums von dem Lombarden empfangen hat. Und wenn Melanchthon die Auseinandersetzung mit dem großen Schulhaupt der Scholastik nach der positiven und negativen Seite hin fortsetzt, kann er dabei auf unmittelbare Anregungen Luthers zurückgreifen.

2.

Sind Melanchthon bei der Vorbereitung und Abfassung der Loci auch Luthers zunächst nur handschriftlich überlieferte *exegetische Vorlesungen* aus der Frühzeit zugänglich gewesen?

a) Für Luthers *Römerbriefvorlesung* kann eine Entscheidung angesichts des gegenwärtigen Quellenbefundes nicht gefällt werden[15]. Stichprobenartige Vergleiche zwischen Loci und WA 56 blieben ergebnislos.

b) Anders steht es mit Luthers *Hebräerbriefvorlesung*. Daß Melanchthon sie in irgendeiner Form gekannt hat, läßt sich nachweisen. Wir müssen dazu eine andere Handschrift heranziehen, die von Johannes Poliander gesammelten „Annotationes in Genesin nec non conciones“[16]. Melanchthon hat an ihnen mitgearbeitet, hat schon im Mai 1519 und wieder (noch?) von Januar bis Ende Mai 1520 und von August 1520 bis kurz vor Luthers Wormser Reise im April 1521 Nachschriften geliefert und sie für den Druck vorbereitet. Auch als Verfasser von Randbemerkungen, besonders zu Gen. 1—3, ist er uns bezeugt.

Nun haben sowohl Poliander wie Melanchthon sich in ihren Nachschriften auf eine Handschrift von Luthers Hebräerbriefvorlesung bezogen; beide dachten

14 Daß Luther das, was von der ewig in Gott bleibenden gratia (beim Lombarden charitas) an der in Anmerkung 13 zitierten Stelle gesagt ist, hier nicht trinitarisch begründet, kommt daher, daß er hier von der charitas anhand von Gal. 5,22 spricht als einer vom homo spiritualis hervorgebrachten Frucht, nicht vom Wirken des Geistes als der dritten Person der Gottheit; vgl. 592, 39 f. Melanchthon übernimmt zwar 87, 11 ff. diese Deutung von Gal. 5,22 nicht, unterscheidet aber deutlich die göttliche Person von ihren Werken.

15 Vielleicht gelingt es bald, die von Kolde (245) genannte und von Green (aaO, 145, 30) vergeblich gesuchte Nachschrift einer Römerbriefvorlesung Melanchthons einzusehen.

16 Z. T. vielleicht keine Gemeindepredigten, sondern „exegetische Vorstudien, die Luther im engeren Kreis vortrug bzw. diktierte“ (O. Clemen). Gedruckt WA 9, 329 ff.: Predigten Luthers, gesammelt von Joh. Poliander, 1519—1521. Vgl. zum Folgenden die von E. Thiele dazu gelieferte Vorrede WA 9, 314 ff., und J. Fickers Bemerkungen in seiner Ausgabe der Hebräerbriefvorlesung WA 57, XXIV, Otto Clemen in Suppl. Mel. VI 1, 70 zu Nr. 82, 13 ff.

wohl daran, für den Druck ihrer naturgemäß lückenhaften Predigtnachschriften an den bezeichneten Stellen Luthers exegetische Ausführungen einzufügen. Polianders Randbemerkungen interessieren uns hier nur insoweit, als eine davon zur Weihnachtspredigt von 1519 erfolgte; damals war Poliander in Wittenberg, konnte also die Handschrift einsehen. Melanchthon, der sich in einer Predigtnachschrift vom 4. November 1520 auf sie beruft[17], wird sie auch damals noch, also über ein Jahr lang zur Verfügung gehabt haben, ebenso wie Amsdorf sie im Sommer 1521 zu seiner eigenen Vorlesung über den Hebräerbrief benutzte.

Aber diese Feststellungen finden nur dann unser Interesse, wenn wir tatsächlich eine Benutzung von Luthers Vorlesungsniederschrift in den Loci einigermaßen wahrscheinlich machen können. Wir vergleichen die Auslegung des Glaubenskapitels Hebr. 11 (98, 17—104, 15; Melanchthon bricht bei Moses Eltern — Hebr. 11, 23 — ab) mit den einschlägigen Ausführungen von Luthers Vorlesung.

In den Capita spielt dieses Kapitel des Hebräerbriefes noch keine Rolle[18]; wenn überhaupt, so hat Melanchthon also erst bei der endgültigen Abfassung der Loci die Handschrift von Luthers Hebräerbriefvorlesung vorgenommen.

Das hat freilich bei der Auslegung der Glaubensdefinition von Hebr. 11, 1 nicht zu einer Abhängigkeit Melanchthons von Luther geführt. Dieser gibt sowohl in der Glosse (WA 57, 61, 9) wie in den Scholien (228, 11 ff.) den entscheidenden Begriff der Vulgata „substantia“ mit „possessio“ oder „facultas“ wieder. Im Kleinen Galaterkommentar (WA 2, 595, 12 ff.) hatte er dann die Übersetzung entschieden abgelehnt und, sich auf Melanchthon als seinen Lehrer im Griechischen berufend, wie Chrysostomus den Begriff mit „promissio“, „pactum“ oder „expectatio“ wiedergegeben; danach redete Hebr. 11, 1 also von der gläubigen Zuversicht auf Gottes Treue. Genau so legt Melanchthon das Schriftzitat aus, setzt freilich die „expectatio rerum sperandarum“ (98, 31 ff.) der „certitudo“ gleich, der Glaubensgewißheit, von der zu dieser Stelle schon Glossa ordinaria und der Lombarde geredet hatten (vgl. Ficker WA 57, 226, Anm. 17). Luther hatte diese

17 „Locum hunc tractavit ἐν ἐπιστολῇ παρ ἑβραίοις“ schreibt Melanchthon (WA 9, 484, 7) zu Gen. 25, 29 ff. Die kurzen Bemerkungen zu der Glosse Hebr. 12,16, mit denen Ficker sich zufrieden zu geben scheint, können nicht als ein „tractare“ bezeichnet werden; die uns bekannten Scholien reichen höchstens nur bis Hebr. 11,8. Also muß Melanchthon einen vollständigeren Text der Scholien vor Augen gehabt haben, wahrscheinlich doch wohl Luthers Original oder eine Abschrift davon.

18 In den CR 21, 37, 17 ff. überlieferten Randnotizen läßt sich wohl der Keim des von Melanchthon 92, 25—104, 15 durchgeführten Schriftbeweises finden, mit dem er das Verhältnis von AT und NT anhand der von Luther stammenden Unterscheidung zwischen promissiones de rebus aeternis sive de rebus temporalibus erläutert, vgl. 93, 37—107, 11.

Deutung — aus wenig stichhaltigen Gründen — in den Scholien abgelehnt. Indem Melanchthon sie wiederaufnimmt, sie mit der von Luther im Galaterkommentar gegebenen verbindet und sie zugleich mit reformatorischem Inhalt füllt, scheint er Luther gleichsam mit sich selbst und mit der besten exegetischen Tradition der Kirche zu versöhnen. Wir können aber aus unserer Stelle nicht sicher erschließen, ob ihm wirklich diese Absicht vorgeschwebt hat; daß sie ihm zuzutrauen ist, darüber dürfte wohl kein Zweifel bestehen.

Deutlicher wird die Übereinstimmung mit der Hebräerbriefvorlesung bei der Beschreibung des Henoch (101, 7 ff. zu Hebr. 11, 5). Hier wird von beiden Auslegern gemeinsam ein Doppeltes hervorgehoben: einmal, daß man nicht neugierig die Geheimnisse der jenseitigen Welt erforschen solle, zum andern, daß die Henochgeschichte zur Stärkung des Glaubens berichtet sei. Und dabei tritt nun bei Luther das Anliegen hervor, das Melanchthon zum Thema seiner ganzen Ausführungen gemacht hat: Der Glaube ist keine „historica opinio" (101, 1), sondern eine unmittelbare persönliche Beziehung auf den schenkenden Gott[19].

Gewiß liegt es nahe, derartige Übereinstimmungen auf den gemeinsamen Text, die exegetische Tradition und auf das gemeinsam ihr gegenüber zu behauptende reformatorische Anliegen zurückzuführen; und es ist klar, daß unter solchen Umständen selbst wörtliche Wiederholungen keinen sicheren Beweis liefern. Wenn ich trotzdem glaube, daß Melanchthon bei seiner Auslegung unseres Kapitels zum mindesten Luthers Scholien eingesehen hat, so genügt natürlich nicht, daß er keinen Schritt über die von Luther gesteckten Grenzen hinausgeht. Vor allem bestimmt mich die Tatsache, daß Melanchthon mit seinen Ausführungen den in sich geschlossenen Gedankengang seiner Darstellung aufsprengt. Denn von der Unterscheidung zwischen irdischen und geistlichen Verheißungen ist ja in Hebr. 11 gerade nicht die Rede; an 97, 10—98, 17 schließt sich — auch stilistisch! — 104, 16 ff. lückenlos an. Es muß eines äußeren Anstoßes bedurft haben, um der — in der Mitte des V. Kapitels abbrechenden — Exegese von Hebr. 11, 1—23 mitten in einem anderen Gedankengang Raum zu verschaffen; und dieser Anstoß kann sehr wohl durch die Begegnung mit Luthers Handschrift gegeben worden sein.

3.

Zu den handschriftlichen Quellen, über die Melanchthon verfügen konnte und die ihn über Luthers Theologie unterrichteten, gehören auch die von Luther aus

19 Den Nachweis begrifflicher Übereinstimmungen möchte ich hier nicht im einzelnen führen.

den Jahren 1519/21 hinterlassenen *Predigten* (Annotationes in Genesin nec non conciones), an deren Abfassung Melanchthon selbst beteiligt war und die inzwischen aus Polianders Nachlaß herausgegeben sind (vgl. oben S. 159 zu Anm. 16). Die Niederschriften, die darin sicher auf Melanchthon zurückgehen, lassen sich ziemlich genau datieren. Und an den Stellen, an denen sie sich mit den Capita berühren, gewähren sie uns einen Einblick in Melanchthons Vorbereitungen auf die Loci.

a) In den uns vorliegenden Scholien zu Gen. 2, 1 ff. — Melanchthons eigene Niederschrift ist uns dem Wortlaut nach nicht mehr bekannt — steht der Satz (WA 9, 331, 16 f.): „Porro universa hominum vita et *universus christianismus est aliud nihil quam sabbatum.*" In seiner Polemik gegen die Werkgerechtigkeit wiederholt Melanchthon in den Capita (CR 21, 39, 2) fast wörtlich die zweite Hälfte des Satzes: „Christianismus sabbatum quoddam est, ubi ab omnibus operibus vacamus." Und am Schluß des Abschnittes *De usu fidei* (CR 21, 394, 7 f.) faßt er das Wesen der Rechtfertigung zusammen als Nichtanrechnung der Sünden „propter Christum" und fügt hinzu: „Atque Haec est christianismi summa."

Die beiden Aussagen Melanchthons ergänzen sich gegenseitig und beziehen sich beide auf obige Sentenz, die Luthers Auslegung der Schöpfungsgeschichte entnommen ist. Beide können so, wie sie vorliegen, erst später als Luthers Auslegung entstanden sein. Wenn wir den ungefähren Zeitpunkt dieses Vorgangs ermitteln, gewinnen wir ein wichtiges Kriterium für die Entstehung der Capita.

Nun berichtet Melanchthon in demselben Brief vom 27. April 1520, in dem er Heß in Breslau von seinen Nachschriften der Lutherpredigten erzählt, er habe auch drei von Luther behandelte Themen bearbeitet, denen er den Titel gibt: Emmanuel, Melchisedek und Sabbathum. Das letzte faßt er ganz im Sinne der obigen Zitate zusammen: „Sabbathum est, quo natura operari cessat, Sed in nobis Christus operatur."[20]

Von den genannten drei Stücken sind uns die beiden ersten überliefert. Während wir das erste (WA 4, 608 f.) in den Zusammenhang der Predigtüberlieferung von 1519 nicht einzuordnen vermögen, gehört das zweite (WA 4, 609 f.) bestimmt zur Auslegung von Gen. 14; die Berührungen mit WA 9, 353, 23 ff. sind offenkundig und schon von dem Herausgeber Thiele notiert. In der uns erhaltenen Predigtüberlieferung fehlen die Nachschriften zu Kapitel 14; zwischen der Predigt über Gen. 12, 10 ff. vom 6. Dez. 1519 und der über Gen. 15, 1 ff. vom 20. Mai 1520 klafft eine Lücke. Wann mag Luther in dieser Zeit über Melchisedek gepredigt

20 CR 1, 159. — Ernst Thiele, der WA 9, 331, 1 zuerst auf den Zusammenhang mit diesem Brief hingewiesen hat, verlegt ihn noch auf den 17. April; doch vgl. Suppl. Mel. VI 1, Nr. 96.

haben? Wenn wir uns klarmachen, daß die weihnachtliche und vorösterliche Zeit des Kirchenjahres für die alttestamentliche Predigtreihe verhältnismäßig wenig Raum bot, werden wir Predigten über Gen. 14 — auch wegen des Hinweises, den Gen. 14, 18 auf die Eucharistie bot, die Luther in seiner Osterpredigt ausführlich behandelte — in die Nähe von Ostern (8. April) 1520 ansetzen müssen. Damit rücken wir sie zugleich dicht an den Brief heran, den Melanchthon am 27. April an Heß richtete. Nicht lange vor diesem Briefe — sagen wir also Mitte des Monats — wird Melanchthon den Melchisedek-Abschnitt ausgearbeitet haben.

Eine entsprechende Ausarbeitung *De Sabbatho* wird um dieselbe Zeit erfolgt sein. Die ihr zugrunde liegende Lutherpredigt — über Gen. 2, 1 ff. —, deren unmittelbare Nachschrift uns nicht mehr erhalten ist, muß freilich viel früher fallen. Wenn wir bedenken, daß die erste uns erhaltene Genesispredigt über den Schluß der Sintflutgeschichte (Gen. 8, 7 ff.) auf den 30. Okt. 1519 anzusetzen ist, so müssen wir annehmen, daß Luther etwa im Frühherbst des Jahres über Gen. 2 gepredigt haben wird. Zwischen diesem Termin, an dem eine erste Nachschrift Melanchthons erfolgt sein muß, und etwa dem 15. Apr. 1520, da die Überarbeitung und Verselbständigung dieser Niederschrift stattfand, ist also der Abschnitt der Capita (CR 21, 39), von dem wir ausgingen, niedergeschrieben worden. Wir gewinnen damit ein ungefähres Datum für die Abfassung dieser Vorarbeit der Loci und sehen, wie Melanchthon bemüht war, darin die unmittelbar zufließenden Anregungen Luthers zu verarbeiten[21].

b) Von dem Kapitel über *Melchisedek* (Gen. 14) aus können wir noch eine andere Verbindungslinie zu Capita und Loci ziehen. In WA 4, 608, 1 ff. ist uns ein bisher undatiertes Stück überliefert: „Quur prisci patres bella gesserunt?“ Es steht in den Scholien (WA 9, 353, 21 f.) in unmittelbarer Verbindung mit dem Abschnitt über Melchisedek (WA 4, 609, 31 ff.); demnach müssen auch die beiden Fragmente WA 4, 608, 1 ff. und 609, 31 ff. unter sich und dem dazwischenstehenden Emmanuelfragment aufs engste zusammengehören. Melanchthon ist also auch der Verfasser jenes bisher unbekannten Stückes. Das Datum für seine

21 In ihrer Auslegung des dritten Gebotes (47, 28—48, 4), die im übrigen wie der ganze Abschnitt De divinis legibus ganz von *Luthers* Sermon *Von den guten Werken* vom März 1520 (WA 6, 202 ff.) beherrscht ist, greifen die Loci auf die hier wiedergegebene Tradition zurück und beschreiben den Sabbat ausschließlich als Ruhe von den eigenen Werken. Der Luther von 1520 spricht — abgesehen von dieser an der Rechtfertigung orientierten allegorischen Deutung — ganz einfach von der Arbeitsruhe. Melanchthon gewährt also an unserer Stelle dem Sermon von 1520 einen geringeren Einfluß auf seine endgültige Darstellung als seinen ursprünglichen persönlichen Eindrücken.

doppelte Niederschrift ergibt sich aus dem vorhergehenden Absatz unserer Untersuchung.

In den Scholien heißt es nun zur Rechtfertigung von Abrahams Kriegszug: „Prima enim tabula est regula secunde tabule“ (WA 9, 353, 22). In dem entsprechenden Fragment wird derselbe Grundsatz auf das erste, das Hauptgebot, angewandt und die Regel aufgestellt: „Semper enim mandatum superius regula est inferioris. Sic quoque disce leges tractare“ (WA 4, 608, 9 f.). Dieselbe Orientierung aller Gebote am 1. Gebot, die dann Luther in den Operationes (WA 5, 398, 38 f.) etwa im März 1520 proklamiert und in seiner Weise im Sermon von den guten Werken um dieselbe Zeit durchgeführt hat[22], findet sich auch bei Melanchthon und ist von ihm in den Capita zur Grundlage seiner Lehre von der Lex naturalis gemacht worden. Fast mit den oben zitierten Worten gibt er dort (CR 21, 25, 1 f.) den oben zitierten Grundsatz wieder: „Semper enim superior lex est inferioris regula.“ Also auch der Abschnitt, in den Capita *De lege* überschrieben, ist vielleicht noch im Winter 1519/20, sicher aber spätestens im Frühjahr 1520 abgefaßt worden. Der Grundsatz, von dem er beherrscht ist, bildet auch die Generalklausel für die Behandlung des Naturrechtes in den Loci (44, 4; vgl. auch 43, 27 ff. und die damit gegebene Rechtfertigung des Krieges). Wir haben hier ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie nachhaltig sich Anregungen aus Luthers Genesispredigten bei Melanchthon ausgewirkt haben.

c) In unserer Sammlung spielen Luthers Predigten über die *Sakramente* eine besondere Rolle; auch hier lassen sich Linien über die Capita hin zu dem endgültigen Text der Loci ziehen.

Zu Gen. 9,9 — ursprünglich zwischen dem 6. und 11. November 1519[23] — zählen die Lutherscholien die Sakramente auf (WA 9, 349, 2 ff.). Wie auch sonst in derselben Zeit behält Luther neben Taufe und Abendmahl nur das „Christiani verbum Euangelii“ — dieses verstanden als Absolutionswort — übrig. Melanchthons Capita bringen (CR 21, 41, 42) dieselbe Aufzählung. Und zwei Bemerkungen, die uns Luther dazu überliefert, kehren bei Melanchthon in demselben Zusammenhang wieder, die eine wörtlich: „Ordo figmentum est“ (WA 9, 349, 5 und CR 21, 41, 43), die andere, eine Empfehlung von Gebet und Meditation, die Melanchthon 1531 bei der Abfassung der Apologie (13, § 16 f.) noch nicht vergessen hat, fast wörtlich: „Fortasse non temere sacramentis addideris

22 Vgl. W. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 11 ff.

23 WA 9, 420 fehlt die entsprechende Predigt; daß sie gehalten oder doch im kleinen Kreise vorbereitet war, zeigen die Scholien.

orationem et Meditationem doctrinae divinae" (WA 9, 349, 3 f. und CR 21, 41, 43 f.). Die Abhängigkeit der Capita von den Scholien ist hier mit Händen zu greifen. Und dasselbe gilt, wenn vorher (348, 9 ff.) die Scholien aus dem AT als Vorbereitung der neutestamentlichen Sakramente die testimonia divinarum rerum, signa Dei faventis, aufzählen und dabei die Beschneidung ein dem Verheißungswort hinzugefügtes Zeichen nennen, und wenn Melanchthon (41, 18 ff.) das christliche Sakrament als „signum divinarum promissionum", „signum diuinam promissionem testificans" bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch hat sich in den Loci (140, 25 ff, bes. 142, 5 f.) erhalten.

In der Osterpredigt vom 8. April 1520 (WA 9, 445 ff.), die Melanchthon in ausgearbeiteter Form Joh. Heß am 27. April des Jahres übersandt hat, kehrt dieselbe Begrifflichkeit, reicher entfaltet, wieder; und wiederum lassen sich Parallelen zu den Capita feststellen. Der Gedankengang der Lutherpredigt wirkt in den Capita deutlich nach. Luther will nachweisen, daß und warum Gott dem Verheißungswort äußere Zeichen beigegeben hat (W 9, 448, 24 ff.). Dem allgemeinen Sakramentsbegriff fügt er deshalb das Moment der Versiegelung hinzu: „Promissiones sigillatae per aliquod signum" (448, 33); Melanchthon übernimmt es: „signa sunt sigillum Chirographum, pignus aliquod quo excercemus nos promissiones efficaces esse" (41, 22). Luthers negative Begründung freilich für jene Notwendigkeit — Schwäche der menschlichen Vernunft und Spekulation (448,34—449,8) — und ihr positives Gegenstück — die Menschwerdung Gottes in Christus, so daß er sich nur fassen läßt im Zeichen der Menschheit Christi —: Beides hat Melanchthon nicht mit übernommen; die rationalen Ansätze seiner Sakramentenlehre[24] sind also schon früh entwickelt. Er hat an die Stelle dieser christologischen Begründung die Ableitung aus der Beschneidung nach Röm. 4, 11 treten lassen (41, 33—39), die wir vorher bei Luther in anderem Zusammenhang (WA 9, 348, 21 f.) und mit derselben biblischen Beweisstelle gefunden haben. Was Melanchthon dann abschließend (CR 21, 41, 45 bis 43, 7) über den heilsamen Empfang der Sakramente ausführt, stimmt inhaltlich mit unserer Lutherpredigt überein (WA 9, 449, 2 ff. 8 ff.).

Wenn Melanchthon dann in einem Nachtrag (43, 8—11) die Frage nach der Notwendigkeit äußerer Zeichen noch einmal aufgreift und dabei auf Vergeßlichkeit und mangelnden Verstand des Menschen (!) hinweist, zeigt er noch ein-

---

24 In den Loci hat er aus *De captivitate* (WA 6, 551, 19 ff.) Luthers Parallele zwischen Menschwerdung Gottes in Christus und sakramentalem Geschehen (sacramentum ipsum Christus; vgl. 143, 30) verstanden und übernommen.

mal seine formale Abhängigkeit von Luthers Predigt, zugleich aber, daß es seinem pädagogischen Rationalismus außerordentliche Schwierigkeiten macht, in die Tiefe der lutherischen Gedankenwelt einzudringen. Andererseits hat er bald darauf, anläßlich der Himmelfahrtspredigt Luthers vom 17. Mai 1520 (WA 9, 453 f.), gerade an einem Sakrament — dem der Taufe — die Einzigartigkeit des lutherischen „sola fide" auf sich wirken lassen: „Sacramenta citra fidem nihil valent" heißt es in der Lutherpredigt (455, 31); und Melanchthon übernimmt den Satz in großen Buchstaben in seine Capita: „Tantum enim per fidem salutaria sunt sacramenta" (CR 21, 43, 5). Und Luther schließt seine Taufbetrachtung (455, 34 f.; vgl. 19 f.): „Summa igitur et caput Christianismi est fides"; Melanchthon aber faßt seine Rechtfertigungslehre zusammen: „Haec est Christianismi summa" (CR 21, 39, 48).

d) Wir müssen die Bedeutung dieser Zusammenhänge für die *zeitliche Entstehung der Capita* abschließend überprüfen. Wir begegneten Niederschriften von Predigtaussagen Luthers, die zwischen Frühherbst 1519 und Mai 1520 datiert werden müssen. Die Bearbeitung der Nachschriften, die wir genauer untersucht haben, führte uns in den meisten Fällen in die Mitte des April; nur die zuletzt angeführten Aussagen über die Sakramente mußten für die Zeit nach Himmelfahrt (17. Mai), also frühestens auf Ende Mai festgelegt werden. Da die Sakramentenlehre ziemlich am Schluß der Capita steht, können wir annehmen, daß diese Vorarbeit zu den Loci wohl spätestens Ende Juni beendet gewesen sein wird. Wir setzen also die Entstehung der Capita für die Monate April bis Juni 1520 an[25].

Von da ab ist es bis zum Beginn der Drucklegung der Loci Ende März bis Anfang April 1521 noch eine ziemlich lange Zeit. Und wenn dann Ende August 1521 nur die ersten 5 Bogen, ein gutes Viertel des Ganzen, herauskamen, der Rest aber, wie unsere Darstellung schon wahrscheinlich gemacht hat und noch deutlicher zeigen wird, teilweise erst nachher konzipiert wurde, so wird die Spanne noch länger, innerhalb derer die Loci entstanden sind. Man muß sich das klarmachen, um die inneren und äußeren Schwierigkeiten zu begreifen, unter denen das Werk zustande kam.

---

25 Die Konsequenzen, die sich aus unseren Nachweisungen für den WA 9, 314 veröffentlichten Poliandernachlaß ergeben, können hier nicht gezogen werden. Jedenfalls wird man jetzt den Anteil, den Melanchthon an den Niederschriften und Ausarbeitungen nahm, viel höher einschätzen müssen, als das bisher geschah.

4.

Wir können jetzt nicht in derselben Weise wie bisher dem Einfluß nachgehen, den Luthers vor Frühjahr 1521 erschienene Schriften auf Melanchthon ausgeübt haben; von fast allen lassen sich Spuren nachweisen. Von diesen Lutherschriften ist neben dem Sermon von den guten Werken[26] Luthers *Freiheitstraktat* am wichtigsten.

Es spricht für die von uns vorgeschlagene Datierung der Capita, daß in ihnen keinerlei Einfluß dieser im November 1520 herausgekommenen Schrift Luthers spürbar ist. Melanchthon erwähnt sie zuerst empfehlend in einer wohl am 12. Februar 1521 für einen jungen Nürnberger abgefaßten Studienanweisung[27]. In den ersten 5 Bogen der Loci, die Ende August 1521 herauskamen[28], ist sie nicht berücksichtigt; hier, wo von der Freiheit geredet wird, ist der Blick immer auf das angebliche liberum arbitrium gerichtet (vgl. 12, 1; 13, 4; 16, 2), wirkt sich also der Einfluß von Luthers Assertio (vom Dezember 1520) aus; sie hatte unter Verwerfung des Artikels 36 der päpstlichen Bannandrohungsbulle (WA 7, 142 ff.) die Willensfrage eingehend behandelt und war damit für die entsprechenden Aussagen der Loci vorbildlich geworden — im Blick auf deren Entstehung übrigens eine wichtige Beobachtung für die Feststellung des terminus a quo. Es mag mit der Thematik der einleitenden Abschnitte zusammenhängen,

26 Vgl. oben S. 169, wo wir schon auf Divergenzen hinwiesen, die neben einer weitgehenden Abhängigkeit doch schon erkennbar sind. Sie sind gerade in der Gesetzeslehre Mel.s besonders aufschlußreich; vgl. meinen Beitrag in der Gedenkschrift für Werner Elert (Berlin 1955), 171 ff.: Lex spiritualis bei Mel. bis 1521. — Daß Mel. seine Abhängigkeit von Luthers Sermon erst nachträglich in seinem Druckmanuskript erkennbar gemacht hat, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Setzer die diesbezügliche Randbemerkung falsch eingeordnet und dadurch eine Verwirrung im Gedankengang herbeigeführt hat, die noch keine spätere Textausgabe beseitigte. In 48, 10—16 muß es richtig heißen: „Non institui exponere legem, id enim quomodo posset per compendium fieri? Qui latiorem expositionem praeceptorum desiderat, requirat vel a Lutheri libello germanico de bonis operibus. Sed haec volui monere quo scires errare eos qui non putant exigi an nobis maius aliquid viribus humanis. Hic sophistae bis errant . . ."

27 CR 20, 706; vgl. Otto Clemen: ZKG 43, 1924, 219 ff., und Suppl. Mel. VI 1, Nr. 131.

28 Damals schickte Mel. sie an Spalatin zur Weitergabe an Luther, der sie vor dem 9. September erhielt, nachdem er offenbar schon vor dem 26. Mai einen Teil davon — Titulatur und Widmung? — bekommen hatte (CR 1, 462; Suppl. Mel. VI 1, Nr. 168; WABr. 2, Nr. 428, 413, 32 ff.). Bogen E der ersten (Octav-) Ausgabe endet 50, 23. Ich füge die weiteren Bogenschlüsse hier an: F 603, (Luther erhielt F noch vor dem 9. Sept.; vgl. WABr. 2, Nr. 428, Anm. 1 und 9), G 68, 27, H 78, 4, I 88, 2, K 97, 23, L 106, 17, M 115, 9, N 124, 7, O 133, 1, P 142, 35 (im letzten Drittel des November erhielt Luther Bogen F—P; CR 1, 487, Suppl. Mel. VI 1, Nr. 199), Q 151, 31, R 160, 18, Siii 163, 22. Luther erbittet die Zusendung der drei Restbogen ca. 12. Dez. 1521; WABr. 2, Nr. 444, 32 ff.

wenn die grundlegenden Definitionen der Gesetzeslehre (40 f.) weniger die scholastische Einteilung und mehr im reformatorischen Sinn den usus theologicus des Gesetzes und die Unterscheidung von praecepta und promissio, lex und gratia (vgl. WA 7, 52, 25 ff.; 53, 3 ff.; 63, 34 ff.) in den Vordergrund gerückt hatten.

Erst seitdem Melanchthon im Aufbau der Loci den ersten Umbruch vollzogen und seine Erörterung von nun an unter die Dialektik von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade gestellt hatte (66 ff.; vgl. oben S. 152 f.), wird der Einfluß des Freiheitstraktates greifbar, am deutlichsten da, wo Melanchthon mit Luther (vgl. WA 7, 63, 34 ff.; 64, 2 ff.) und gegen seine eigene frühere und spätere Meinung die *Gleichzeitigkeit* der Gesetzes- und Evangeliumspredigt (73, 24 ff.), der Furcht vor der Verdammung und des Glaubens an die Gnade proklamiert (92, 17 ff.), jene Dialektik im Sinne Luthers also aufs äußerste zuspitzt. Melanchthon nennt Luthers Freiheitstraktat in den Loci zum ersten Male (94, 13 ff.) am Abschluß seiner Ausführungen über das *Wesen* des Glaubens (92, 25—94, 13), bevor er die *Kraft* des Glaubens an Schriftzeugnissen zu erklären unternimmt. An dieser Übergangsstelle bezeichnet er den Freiheitstraktat ausdrücklich als eine Ergänzung der Ausführungen, die er selbst über den Glauben zu machen hat.

Diese Bemerkung Melanchthons führt uns auf die Frage, welche Gedanken des Freiheitstraktates bei ihm nicht zum Erklingen kommen, an welchen Stellen er sich also von Luther unterscheidet, ohne bewußt von ihm abzuweichen.

a) Es muß dabei allerdings festgestellt werden, daß in seiner *anthropologischen* Grundlegung Melanchthon über die Einleitung des Freiheitstraktates (WA 7, 21, 13 ff.) bereits hinausgewachsen ist. Luther hatte hier, zwischen geistlichem und leiblichem Menschen scharf scheidend, im Sinne der Versöhnungspolitik von Miltitz einem mystischen Quietismus das Wort geredet, das Äußerliche als das Unwesentliche hingestellt und damit seine bisherige antirömische Polemik einigermaßen entwertet; erst nach Verbrennung der Bannandrohungsbulle war sie wieder scharf hervorgetreten, in der Assertio hatte sie einen neuen theologischen Höhepunkt erreicht. Die Loci greifen in diese Situation ein und stützen sich dabei auf die Assertio. Demgemäß setzt Melanchthons Anthropologie ein bei der totalen erbsündlichen Verfallenheit des Menschen und greift damit die zentrale Streitfrage auf, um die es ging. Insofern steht die Theologie der Loci der Mitte der reformatorischen Botschaft näher als der Freiheitstraktat, der sich durch die Übernahme der mystischen Unterscheidung von Innerlichem und Äußer-

lichem und durch das Bestreben, eine erbauliche Friedfertigkeit zu zeigen, zu Unklarheiten auf dem Felde der Anthropologie hatte verführen lassen.

b) Luther hat niemals so zwischen Gesetz und Evangelium zu trennen vermocht, daß er den Glauben bloß auf das Evangelium bezogen hätte; der Glaube bejaht das *ganze* Wort Gottes. Bei Melanchthon dagegen ist das *Verhältnis von Glaube und Wort* anders bestimmt. Er macht nicht ernst mit der doch von ihm selbst zugegebenen (73, 24) Gleichzeitigkeit von Gesetz und Evangelium. Sondern der Glaube, bei ihm einseitig als fiducia gefaßt (92, 25 ff.), wird ausschließlich auf die verheißene göttliche Barmherzigkeit bezogen. Gott als „severus iudex" (93, 4) erscheint nicht als Gegenstand des Glaubens, sondern wird nur als dessen Bedrohung angesehen, beiseite geschoben, als Anreiz zum Gotteshaß verstanden. Die Einheit innerhalb des zürnenden und erbarmenden Gottes, die Luthers Theologie der Anfechtung erst zu dem macht, was sie ist, geht bei Melanchthon verloren[29]. Und darum entbehrt seine Empfehlung des Vaterglaubens (93, 25 ff.) der Tiefe und der Kraft. Erst wenn der Glaube die spannungsvolle Einheit von Verdammungs- und Gnadenwort bejaht und sich von diesem sich selbst widersprechenden Wort in die Tiefen der Anfechtung führen läßt, erweist er sich wirklich als Glaube.

c) Die Einheit zwischen dem göttlichen Wort und dem Menschen ist für den Freiheitstraktat exemplarisch in *Christus* gegeben (WA 7, 23, 7 ff.; 25, 26 ff.; 29, 24 f.); der Gottmensch ist, was wir sein sollen[30]. Hier ist Anselm von Canterbury von Luther grundsätzlich überwunden, der von Melanchthon nur abfällig erwähnte Bernhard (8, 14 ff.; 63, 29) durch die Lehre vom fröhlichen Wechsel weit überboten. Melanchthon hat diese Lehre nie übernommen. In der christologischen Begründung seiner Rechtfertigungslehre hat er die Bahnen Anselms nie verlassen, in seiner humanistischen Rationalität die Innigkeit der Christusgemeinschaft nie erfahren; solche konkreten Aussagen, wie Luther sie darüber macht

29 Darum ist ein Abschnitt wie der in Luthers Freiheitstraktat über den Glauben als Erfüllung des ersten Gebotes bei Melanchthon im Zusammenhang seiner Lehre vom Glauben unmöglich. Wo er vom 1. Gebot im Abschnitt De divinis legibus redet (46, 21—47, 13), stellt er das fidere, diligere, timere (47, 9) unausgeglichen nebeneinander, greift also dem populären sich auf den Kleinen Katechismus stützenden Verständnis Luthers schon vor. Aber er versagt sich der eigentlichen Anerkennung Gottes, „wie er denn warlich ist" (WA 7, 26, 20), das heißt seiner paradoxen Einheit von strafender Gerechtigkeit und schenkender Gnade. Mel. ist nicht über den Volksprediger und Volkslehrer Luther hinausgewachsen, nicht hinter das eigentliche Geheimnis seiner Theologie gekommen.

30 Vgl. meine Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 56 ff.

(WA 7, 26, 32—28, 25), sind bei Melanchthon nicht zu finden. Wo Luther die Liebesergießung auf den Nächsten hin von der Christusgemeinschaft ableitet (WA 7, 37, 32 ff.), da redet Melanchthon vom Geist[31]. Wir denken dabei daran, daß diese Liebesbeziehung so, „geistlich" verstanden, mit der Christusbezogenheit auch ihre geschichtliche Begründung verliert und daß Melanchthon einen solchen geschichtslosen Begriff der Geistgnade aus dem Lombarden übernommen hat (vgl. oben S. 156 ff.).

5.

Wir haben mit Absicht diese immerhin nicht unerheblichen Unterschiede zwischen Freiheitstraktat und Loci hervorgehoben, weil sie uns zum Verständnis helfen können für den zweiten Umbruch im Aufbau der Loci, auf den wir schon hingewiesen und den wir mit den Wittenberger Unruhen in Verbindung gebracht haben (oben S. 153 f.). Direkt hervorgerufen aber ist Melanchthons Erschütterung, ist seine hierbei zutage tretende Unsicherheit durch Luthers *Schriften aus der Wartburgzeit*, und von ihnen besonders seine *Rationis Latomianae Confutatio*. Sie ist im Juni 1521 handschriftlich vollendet, also niedergeschrieben worden, ehe Luther die ersten 5 bzw. 6 Bogen der Loci in der Hand hatte. Aber ihre Wirkung war so, daß Melanchthon für die Konzeption der Restteile seiner Schrift sich zu weitgehenden Modifikationen der früheren Abschnitte genötigt sah (vgl. oben S. 166)[32].

Zu dieser erschütternden Wirkung sehr viel beigetragen haben freilich Luthers unmittelbare Äußerungen, mit denen er den Empfang der ersten Kapitel der Loci bestätigte. Sein Dankbrief vom 9. September 1521 (WABr 2, Nr. 428) bringt zugleich eine Kritik wesentlicher Grundpositionen der Loci. Er führt damit eine Debatte weiter, die brieflich zwischen den beiden Freunden schon länger im Gange war (vgl. bes. Luthers Brief an Melanchthon vom 3. Aug., WABr 2, Nr. 425) und die sich von Karlstadts Erwägungen in der Frage der priesterlichen Ehelosigkeit aus und unter dem Eindruck der Diskussionen im Wittenberger Augustinerkloster auf die Gelübdefrage ausgedehnt hatte. Luther bezieht sich am 9. September (428, 24 ff.) auf eine Stelle der Loci, in der Melanchthon die Auflösung der

31 In dem Abschnitt De fidei efficacia (112, 23 ff., vgl. bes. 113, 3 ff.). Er ist analog dem zweiten Teil des Freiheitstraktates gegliedert, allerdings in umgekehrter Reihenfolge: Die Nächstenliebe (113, 3 ff.) geht hier der rechten Selbstliebe und -zucht, d. h. der Unterwerfung des Körpers unter den Geist (113, 23 ff.) voran; WA 7, 30, 11 ff.; 34, 23 ff. Die Berührungen erstrecken sich bis in die Anfangspartien von Mel.s nächstem Abschnitt De caritate et spe, 114, 15 ff.

32 Das hat einst schon K. Knaake in seiner heute noch lesenswerten Rezension von Plitt-Kolde 1890² in den ThStKr 64, 1891, 601 ff. festgestellt.

Mönchsgelübde mit der evangelischen Freiheit begründet hatte (52, 28). Um das rechte Verständnis der Freiheit und damit um das rechte Verhältnis von Gesetz und Evangelium geht es in der Auseinandersetzung, deren brieflichen Niederschlag wir leider nicht mehr lückenlos verfolgen können. Die Freiheit des Geistes kann auch unter den Menschengesetzen des Zölibats und der Mönchsgelübde gewahrt bleiben (Nr. 428, 27 ff.) — das ist Luthers unerschütterliche These. „Per fidem enim legem statuimus" (Nr. 428, 39 f.). Am Glauben hängt hier alles; nur so kann das Gewissen frei und sicher bleiben. Das ist auch der Sinn der Themata *De votis*, die Luther in zwei Reihen im September und Oktober 1521 herausbrachte (WA 8, 323 ff.) und des Begleitbriefes (WABr 2, Nr. 430), mit dem er sie an dem gleichen 9. September, da er an Melanchthon schrieb, an Amsdorf übersandte[33].

Aber entscheidend für die Abfassung der späteren Partien der Loci bleibt doch Luthers *Antilatomus*[34]; seine Nachwirkungen sind insbesondere im Abschnitt *De discrimine veteris ac novi testamenti, item de abrogatione legis* (125 ff.) und den folgenden Kapiteln erkennbar[35].

Luther führt im Antilatomus seine Beweise im Anschluß an Röm. 6—8 (vgl. WA 8, 83, 5 ff.); Melanchthon tut im oben genannten Abschnitt das gleiche (127, 8 ff.; 130, 24). Er selbst weist in den Loci (130, 30 ff.) auf seine Übereinstimmung mit dem Antilatomus hin; auch er lehrt, daß im Gläubigen ständig Reste der Sünde verbleiben (vgl. WA 8, 89, 2 ff.) und daß concupiscentia nicht als infirmitas verstanden werden darf (138, 1 ff.; vgl. WA 8, 89, 19 ff.; 101 ff.). Aber die Parallelen gehen weit über das in dieser Selbstanzeige Melanchthons gesetzte Maß hinaus.

a) Sie finden sich freilich nicht in den Abschnitten, die von dem Dekalog, also dem Moralgesetz handeln (126, 21—130, 5; 130, 23—131, 10; 131, 38—132, 13; 132, 25—133, 30; 136, 4—137, 12). Hier greift Melanchthon der Form nach auf eine

33 Nur sie können auf die späteren Teile der Loci eingewirkt haben, nicht die Schrift De votis monasticis, die erst nach Abschluß der Loci zum Druck kam.

34 Das hat Walter Köhler schon richtig gesehen, ThLZ 1891, 162.

35 Der zweite Teil obiger Überschrift steht schon über einem Abschnitt der Capita (CR 21, 27, 41 — 29, 31). Hier hatte Mel. sich für eine radikale Abschaffung des Gesetzes im Blick auf die Gläubigen ausgesprochen. Sie bezieht sich nicht nur auf das Zeremonial- und Iudizial-, sondern auch auf das Moralgesetz. Der Geist, den Christus ihnen mitteilt, reißt sie unwiderstehlich zum Guten fort und erfüllt damit das, was das natürliche Gesetz vorschreibt. Es ist klar, daß diese Geistlehre Mel. Karlstadt und den Schwärmern gegenüber machtlos machen mußte. Nach Form und Inhalt berühren sich auch hier wieder die entscheidenden Sätze mit den von Poliander überlieferten Genesisscholien; vgl. CR 21, 29, 14 ff. mit WA 9, 347, 28 ff.

These zurück, die er in den Capita schon aufgestellt hatte: „Ergo libertas est non, ne faciamus legem, sed sponte ab animo velle ac cupere, quod lex poscit“[36]. Aber um wieviel besser weiß er jetzt die Freiheit zu begründen! Der Geist, der zur spontanen Erfüllung des Gesetzes treibt, ist nicht mehr eine vitale Kraft, sondern die „viva voluntas dei“, die uns spontan zur gleichen Willensrichtung bewegt (128, 28 ff.); die Verbindung von Geist und Rechtfertigung ist damit hergestellt. Wenn man also schon von einer Antiquiertheit des Dekalogs reden will (127, 4 ff.), dann muß man die Macht der Sündenvergebung bezeugen, die uns von den Gewalten der Sünde, des Gesetzes und des Todes frei gemacht hat (127, 19 ff.).

Um die rechte christliche Freiheit geht es in diesen Erörterungen. Melanchthon hat das Stichwort aufgegriffen, das Luther ihm in seinem Dankbrief vom 9. September zugeworfen hatte. In selbständiger Geistesarbeit hat er sich über die Voraussetzungen erhoben, von denen er in den Capita ausgegangen war und die er im ersten Teil der Loci noch festgehalten hatte. Beim Geistbegriff setzte er den Hebel an; vom Rechtfertigungshandeln Gottes aus wußte er das Wesen des Gottesgeistes neu zu erfassen. Der Weg, auf dem allein das Schwärmertum zu überwinden war, ist damit bereits in den Loci beschritten.

b) Nur in einer Randbemerkung — daß man nämlich von dem biblischen Begriff der Sünde ausgehen müsse (127, 18 f.) — hatte Melanchthon bei der Erörterung der Moralia einer Hauptthese des Antilatomus Rechnung getragen; im übrigen aber war er hier von seinen eigenen Vorarbeiten in den Capita ausgegangen. In den Abschnitten über die Ceremonialia und die Iudicialia ist das anders; hier, wo er früher behandelte Themen wieder aufgreift (vgl. oben S. 153), trägt er nach, was er aus Luthers Antilatomus gelernt hat[37].

Die Ausführungen über die *Zeremonien* richten sich gegen Leute, die die evangelische Freiheit — unter Absehung von Sündenvergebung und Rechtfertigung — allein auf Äußerlichkeiten beziehen, also wohl gegen die radikalen Augustiner

36 129, 19 ff. — In den Capita heißt das (CR 21, 29, 16 f.): „Antiquata ergo lex est Non ne facias eam Sed cum antea lex dominabatur tibi Tu iam legi dominaris si Christo confidis.“ Prägnant fassen die Loci später (133, 27 f.) beide Sentenzen in die These zusammen: „decalogum antiquatum esse non, ut ne fiat, sed ut ne damnet.“

37 130, 5—22 grenzt das Zeremonialgesetz gegen das Sittengesetz ab. 131, 10—37 behandelt unter der gemeinsamen Überschrift De iudicialibus ac ceremoniis vorwiegend die Zeremonienfrage, 132, 14—24 unter derselben gemeinsamen Überschrift hauptsächlich das mosaische Iudizialgesetz. 133, 31—134, 32 greift noch einmal auf das Zeremonialgesetz zurück; 134, 33—136, 31 handelt De formis iudiciorum. Die einzelnen Stücke scheinen in eine Erörterung über die Freiheit vom Dekalog, die ursprünglich von der in den Capita gelegten Grundlage ausgegangen war, nachträglich — unter der Lektüre des Antilatomus! — eingefügt worden zu sein.

in Wittenberg[38], vielleicht auch schon gegen Karlstadt, und bilden einen ersten Versuch, sich im Sinne Luthers von ihnen zu distanzieren. Dieser hatte im Gegensatz zu den Scholastikern (WA 8, 71, 1 ff.; 9 ff.) im Blick auf die Zeremonien gefordert, daß sie „in fide" gehalten werden sollen, „extra fidem" aber verderblich seien; die Freiheit besteht also für Luther darin, daß der Glaube sie befolgen kann oder nicht. Genau dieselbe These verficht Melanchthon (131, 19); wie im Briefe Luthers vom 9. September ist ihm das Verhalten des Paulus in der Beschneidungsfrage das Vorbild (131, 20 ff.). Und wenn die Gegner aus dem schattenhaften Charakter der Zeremonien den Schluß ziehen, daß sie durch Christus und sein Evangelium abgeschafft seien (133, 31—134,32) — eine Schlußfolgerung, der Melanchthon anfänglich selbst nahegestanden hatte (54, 34—55, 20) —, so entnimmt er jetzt aus Luthers Ausführungen über die alttestamentlichen Figuren (WA 8, 83, 33—87, 12), daß das Schattenhafte durch Christus erfüllt, aber gerade dadurch für die menschliche Erfüllung freigegeben ist. Entsprechend sind auch nach Paulus, dem Hebräerbrief und Augustin die Zeremonien auf die Rechtfertigungsgnade zu beziehen. Soweit ihre Erfüllung diese ersetzen soll, sind sie ungültig; soweit sie eine „commendatio gratiae" (134, 22) bedeuten, besitzen sie ihren Wert.

Was hier über die Zeremonien gesagt ist, gilt entsprechend auch von den *Iudicialia.* Auch hier wird die grundsätzliche Haltung Luthers vertreten: Die christliche Freiheit wird im Gesetz und nicht in seiner Zerstörung bewährt. Alles, was mit dem Recht in Kirche und Welt zusammenhängt, ist in demselben Sinne „abgeschafft" wie die Zeremonien. Man kann es gebrauchen oder nicht, sündigt aber nicht, wenn man es handhabt oder sich ihm beugt (134, 35—135, 2). Das Ideal des christlichen Richters wird bejaht, die Schwertgewalt der christlichen Obrigkeit biblisch begründet (135, 11—20. 20—29). Das ist eine andere Stimmung gegenüber der weltlichen Gewalt, als sie im ersten Teil der Loci vorherrscht, wo (43, 16—32) Schwertgewalt der Obrigkeit und Krieg aus dem Sündenfall abgeleitet waren. Und diese von der Schrift her begründete positivere Einstellung verschärft sich gegen Schluß der Loci noch. In dem Abschnitt über die bürgerliche Obrigkeit (158, 37—159, 28) wird nicht nur der Schriftbeweis weiter ausgebaut, sondern die Schrift auch mit dem Grundanliegen der aristotelisch-scholastisch-humanistischen Gesellschaftsethik, der publica utilitas (159, 14) verbunden, der Gehor-

38 In seiner jetzigen Form macht der Abschnitt 131, 38—132, 13 mit seiner Empfehlung der Keuschheit und der brüderlichen Liebe fast den Eindruck, als mahne er die Wittenberger Augustiner, bei allem Freiheitsstreben und reformerischen Eifer nicht die nächstliegenden Aufgaben der Gemeinschaft zu vergessen.

sam, auch gegen eine tyrannische Obrigkeit, um der Liebe willen gefordert (159, 19 f.). Und in dem Kapitel *De scandalo* werden diese politischen Forderungen dem Glaubensgebot gegenüber abgegrenzt (161, 16 ff. 28 f.).

Dabei wird das *mosaische Recht* als Grundlage der bürgerlichen Ordnung vor dem von der humanistischen Tradition bevorzugten römischen Recht besonders empfohlen. Dieses ist heidnisch und oft töricht (135, 35). Das mosaische aber ist in Gottes Wort gegründet[39] (135, 37) und sollte billig allen richterlichen Entscheidungen zugrunde gelegt werden (132, 19 ff.). Aber — so wird (135, 2—11) mit deutlicher Spitze gegen die radikalen Geister gesagt, die sich in ihrem Freiheitsdrang auf Mose beriefen — dieses Recht ist für die Handhabung durch den Richter bestimmt. Und es steht in dessen Belieben, ob er es heranziehen will oder nicht; der Privatmann darf und kann damit seine Ansprüche nicht begründen.

So wirken auch hier die Zeitereignisse in die Darstellung hinein und zwingen den Verfasser der Loci zu Korrekturen. Daher seine positivere Haltung zur christlichen Obrigkeit. Nur keine öffentliche Bewegung, keinen Aufstand (159, 21)! Man hört schon von ferne das Grollen des Bauernkrieges und sieht, wie Melanchthon in seinem kirchlichen und politischen Denken eine neue Stellung bezieht gegen schwärmerischen Spiritualismus und Revolution.

Denn auch auf das *kirchliche Recht* wirkt die neue Haltung sich aus. Zwar hat hier die Verwendung des römischen Rechtes zu schwersten Mißbräuchen geführt (136, 1 ff.). Jedoch hält Melanchthon den Begriff einer kirchlichen Obrigkeit fest (159, 29—161, 10), gründet freilich ihren Rechtstitel nicht auf menschliche Gewalt, sondern allein auf die Autorität des Wortes Gottes. Wo Bischöfe in der Sphäre des bürgerlichen Rechtes bindende Vorschriften erlassen haben, dispensiert keine heilige Schrift von ihnen; es ist Liebespflicht des Gläubigen, ihnen zu gehorchen. Und das Kapitel De scandalo ist vor allem darum bemüht, auf kirchlichem Gebiete die Grenzen dieses Gehorsams festzulegen (161, 32—163, 10). Wo die kirchliche Obrigkeit im bürgerlichen Raum die ihr gesetzten Grenzen überschreitet, schuldet man ihr denselben Gehorsam, wie er gegenüber einer tyrannischen weltlichen Obrigkeit gefordert ist (160, 28 ff.).

Das ist eine andere Haltung, als Melanchthon sie zu Anfang der Loci eingenommen hatte. In dem Abschnitt De iudicialibus et ceremonialibus (54, 20 bis

39 Ursprünglich hatte Mel. 45, 26—35 das Zivilrecht, d. h. das römische Recht getadelt, weil es mit dem göttlichen nicht übereinstimme. Für das mosaische scheint ihm diese Übereinstimmung ohne weiteres gegeben.

55, 20) hatte er die Möglichkeit eines kirchlichen Strafrechtes grundsätzlich geleugnet (54, 23—31). Und indem er in das Kapitel über die menschlichen Gesetze einen Exkurs zur Zeremonialfrage eingeschoben hatte (61, 18—65, 39), hatte er schon angedeutet, wie er über diese Frage urteilte. Vom Standpunkt der Gewissensfreiheit aus (62, 30 ff.; 36 ff.) hatte er gegen Zölibat (62, 22; 64, 35 ff.) und Speisegebote (62, 22), gegen Satisfaktionen (64, 3—23) und Beichtzwang (64, 24 bis 30), gegen Zerreißung der Christenheit in Laien, Mönche und Priester (64, 31 bis 35) und gegen die Greuel der Stillmesse (65, 15—26) protestiert. Jetzt aber ging er — offenbar im Blick auf die Wittenberger Augustiner — noch einmal auf diese Fragen ein. Zölibat, Speisegebote, Horengebet erscheinen ihm nun nicht als schriftwidrig an sich; nur wo man damit die Gewissen bindet, werden sie zur Sünde. Man kann sie also auch halten und doch Christ sein (160, 10—24). Das widerspricht nicht grundsätzlich den ursprünglichen Äußerungen, aber hat doch einen anderen Klang, eine andere Richtung. Melanchthon hebt manches auf, was er vorher gefordert hatte; er sucht die früher von ihm entfesselte Leidenschaft wieder einzudämmen.

Wie verhält sich Melanchthon mit alledem zu *Luthers Antilatomus?* Wir haben bisher nur in der Zeremonienfrage eine gewisse Übereinstimmung feststellen können. In der Rechtsfrage besteht sogar ein beträchtlicher Unterschied. In aller Unbekümmertheit hat Luther, vor allem in der Widmung an Justus Jonas (WA 8, 43—45), aber auch im Text (72, 15 ff.; 98, 1 ff.), das päpstliche Dekretalenrecht verworfen. Aus seinen gleichzeitigen Briefen, aus der Einleitung zu *De votis monasticis* wissen wir, daß er seinen Wittenberger Ordensbrüdern den Rücken stärkte. So sehr Melanchthon es nötig hatte, in der grundsätzlichen Frage der Freiheit sich zu Luthers Standpunkt emporzuarbeiten, und so energisch er schließlich diesen gemeinsamen Standpunkt vertrat, so sehr war er doch durch seine Nähe gegenüber den Wittenberger Ereignissen gezwungen, schneller aus jenen gemeinsamen Voraussetzungen die Konsequenzen zu ziehen. So erklären sich die Unterschiede in der praktischen Haltung, die zwischen dem Antilatomus und den Schlußpartien der Loci bestehen.

Im Grundsätzlichen aber tritt die Abhängigkeit Melanchthons ganz klar hervor. Da, wo er die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes abschließend formuliert (137, 2 ff.), beruft er sich auf Luthers Grundthese gegen Latomus: daß nämlich Reste der Sünde auch im Gläubigen verbleiben, und schließt daraus, daß der Dekalog dauernde Gültigkeit behalten müsse, damit die mortificatio carnis betrieben werde.

c) Aus der Tatsache, daß Reste der Sünde dem Gläubigen noch anhaften, ergibt sich auch die Doppelnatur des Menschen, das Nebeneinander von caro und spiritus, vetus und novus, exterior und interior homo und die ständige Fortdauer des Heiligungsprozesses auf Erden (137, 17—27). Das ist die Folgerung, die Melanchthon in dem Abschnitt *De veteri ac novo homine* (137, 17—139, 4) aus der Grundthese von Luthers Antilatomus zieht. Und wie früher (26, 24 ff.; 27, 25 ff.) ist es der biblische Begriff des totus homo, der auch jetzt jener anthropologischen Spannung die paradoxe Zuspitzung gibt. Der *ganze* Mensch wird jeweils durch eine der beiden Seiten der Spannung bezeichnet (137, 23 f.; vgl. 139, 17). Diese ehedem aus dem Kleinen Galaterkommentar geschöpfte Erkenntnis konnte Melanchthon jetzt im Antilatomus reichlich bestätigt finden (WA 8, 106, 37 ff.; 107, 18 f.; 119, 14 [mit deutlichen Anklängen an Melanchthon 137, 24]; 124, 36).

Aus dieser Anthropologie, deren hamartiologische und soteriologische Konsequenzen Luther gegen Latomus, Melanchthon gegen die Sorbonne hervorhebt — gegen sie richten sich seine Angriffe in allen Teilen der Loci —, ergeben sich auch psychologische Folgerungen. Melanchthon ist bereit, sie zu ziehen. Gibt es, wenn man mit Luther vom ganzen Menschen redet, eine Einteilung seiner verschiedenen Kräfte? Anfangs (9, 5—10, 2) hatte Melanchthon in neuartiger Terminologie eine dichotomische Psychologie entwickelt. Jetzt korrigiert er sich stillschweigend und übernimmt die landläufige Trichotomie von Geist, Seele, Leib (138, 26 ff.); mit dem Vorbehalt freilich, daß man dabei diesen natürlichen Geist nicht mit dem göttlichen verwechseln dürfe, und um mit Luthers Antilatomus deutlich zu machen, daß die Sünde auch die edelsten kreatürlichen Kräfte des Menschen befallen kann (138, 1 ff.).

Man sieht, Melanchthon versucht der lutherischen Dialektik, wie der Antilatomus sie entwickelt hatte, ganz gerecht zu werden. Er revidiert dabei seine früheren Aussagen, einiges wie die Totalität der menschlichen Sünde unterstreichend, anderes wie die Psychologie ergänzend und korrigierend. Unser Kapitel ist ein Nachtrag, nicht mehr vom Schwung einer einheitlichen Gesamtkonzeption bestimmt.

d) Dasselbe gilt von dem Abschnitt *De peccato mortali et quotidiano* (139, 9—33). Melanchthon will dieses Thema anfänglich bewußt ausgelassen haben (139, 9 ff.); von den Sentenzen des Lombardus her (II dist. 24, c. 12) war es ihm geläufig. Warum holt er es jetzt nach? Die vorläufige Antwort lautet: Weil an der Tatsache der peccata venialia die fortdauernde Sündhaftigkeit des Gläubigen deutlich wird (139, 24 ff.); die endgültige muß darauf hinweisen, daß auch in

Luthers Antilatomus aus denselben Gründen jene Unterscheidungen getroffen waren.

Luther geht dabei (WA 8, 96, 18 ff.) auf die von Paulus übernommene Unterscheidung zwischen peccatum regnans und regnatum zurück und setzt sie dem scholastischen Begriffspaar gleich. Die Notwendigkeit einer fortdauernden mortificatio ergibt sich (WA 8, 96, 37 ff.) aus dem damit bezeichneten Tatbestand (vgl. 136, 32 ff.). Jede Sünde eines Gläubigen ist ein „peccatum ignoscibile" (vgl. WA 8, 100, 9 ff. mit Mel. 139, 24 ff.)[40].

e) Der Abschnitt *De poenitentia* (149, 21—157, 29) und seine Einordnung in die Sakramentenlehre hat uns schon einmal beschäftigt (vgl. oben S. 154). Indem wir ihn hier inhaltlich erläutern, stellen wir abermals eine gewisse Abhängigkeit vom Antilatomus fest. Die Berührungen sind nicht zahlreich, betreffen aber zentrale Punkte der reformatorischen Bußlehre: Poenitentia und remissio peccatorum gehören zusammen; die Buße ist beständige Wandlung des verdorbenen Willens, beständige Erneuerung des Menschen; und dieses ganze Geschehen ist ein Zeugnis dafür, daß auch der Gläubige wahrhaft Sünder ist (WA 8, 109, 11—110, 12). Alle diese Momente faßt Melanchthon zusammen, wenn er in seiner Schlußzusammenfassung (155, 34 ff.) von der traditionellen Aufgliederung des Bußsakramentes völlig absieht und an ihm nur zwei Stücke wahrnimmt, mortificatio und vivificatio.

Es wäre zuviel behauptet, wollte man diese reformatorischen Gedanken Luthers zum Anlaß von Melanchthons Bußtraktat nehmen; er ist viel stärker durch die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft (1520) beeinflußt. Natürlich kann sie nicht den Anstoß gegeben haben. Der ist vielmehr zu suchen in Luthers Schrift „Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten". Sie ist im großen und ganzen im Juni 1521 konzipiert, im August handschriftlich abgeschlossen, in der zweiten Hälfte des September im Druck herausgekommen; Melanchthon hat an der Drucklegung aktiven Anteil genommen, den Text also genau gekannt. Und wir müssen annehmen, daß, wenn er in seinem Bußtraktat Luther widersprach, er sich dieser Tatsache genau bewußt gewesen ist.

Solche Widersprüche sind nun in der Tat festzustellen. Sie beziehen sich auf die Privatbeichte und ihr Verhältnis zur öffentlichen Beichte. Die ersten Probleme einer kirchlichen Gemeindezucht tauchen auf und werden von den beiden Führern der evangelischen Bewegung verschieden behandelt. Gegen Luther setzt sich Melanchthon für eine öffentliche Kirchenzucht ein, bei der der Zusammen-

40 Vgl. auch WA 8, 114, 1 ff., wo Luther Augustin für seine Auffassung in Anspruch nimmt.

hang mit der bisherigen Tradition und die Autorität des öffentlichen Amtes stärker gewahrt bleiben. Es ist bezeichnend, daß er das in diesem Augenblick der Krise tut und die Loci benutzt, seinen relativen Widerspruch gegen Luther geltend zu machen.

Luther kennt nur zwei Arten der Beichte, die öffentliche nach Matth. 18, die er als notwendig ansieht (WA 8, 161, 27) und deren Einführung er dringend empfiehlt (WA 8, 173, 12), und die heimliche, die er als eine rein freiwillige betrachtet, die jeder christliche Bruder abnehmen kann und die sich jeder rechtlichen Regelung entzieht (WA 8, 161, 27 ff.; 173, 26 ff.). Stellen wir Melanchthons Abweichung von diesem Doppelmodell fest.

1) Auch Melanchthon kennt natürlich die öffentliche Buße für öffentliche Sünden nach Matth. 18 und beklagt ihren Verfall (151, 31 ff.). Während Luther annimmt, diese Beichtform habe in den ersten Jahrhunderten weiterbestanden und sei erst durch die römischen Greuel zerstört worden (WA 8, 174, 8 ff.), weiß der geschichtlich besser gebildete Melanchthon, daß die Beichte für *öffentliche* Sünden sehr bald in der Kirchengeschichte vor dem Priester *privat* abgemacht wurde, dann allerdings öffentlich wirksame Kirchenstrafen nach sich zog. Melanchthon belegt diese spätere Form der öffentlichen Buße mit einem langen Zitat aus der Historia Tripartita, rechtfertigt sie damit und sieht offenbar kein Hindernis, sie wieder einzuführen (152, 2—153, 34). Die privat auferlegten Bußen nach dem späteren kanonischen Recht betrachtet er dagegen als einen schweren Mißbrauch (153, 35 f.).

2) Genau wie für die öffentliche Buße, so erkennt Melanchthon auch für die private Beichte nichtöffentlicher Sünden — abgesehen von dem Bekenntnisakt unmittelbar vor Gott — zwei legitime Formen nebeneinander an. Die eine besteht in der brüderlichen Beichte nach der Schrift und im Sinne Luthers (154,4 bis 10); die andere Form ist die kirchliche Privatbeichte, wie sie noch zu seiner Zeit geübt wird. Sie wird in ihrem Ursprung auf Basilius zurückgeführt und — recht verstanden und gehandhabt — auch für die Gegenwart gebilligt (154, 11—20).

An beiden Punkten befindet sich Melanchthon in grundsätzlichem Widerspruch zu Luther. Der erblickt in jener späteren Umwandlung der öffentlichen Buße, die daraus einen privaten Beichtakt vor dem Priester machte, eine Verachtung der Ordnung Christi[41]. Und zugleich ist sein Lobpreis der heimlichen

41 W 8, 174, 32 ff.: „Weyl wyr aber Christus ordnung vorachten, und unßer eygen menschen fundle treyben, und auß der offentlichen beycht eyn heymliche machen, was ists wunder, das

Beichte, den er besonders im dritten Teil seiner Schrift anstimmt, von viel lauterem Klagen begleitet, durch viel größere Vorbehalte gehemmt, als sie bei Melanchthon zu finden sind. Wie matt ist doch dessen Widerspruch gegen den Zwang, alle Sünden aufzählen zu müssen (154, 31—155, 2); wieviel leidenschaftlicher hatte dagegen Luther der Kurie die Schuld an der durch diesen Zwang hervorgerufenen Gewissensanfechtung vorgeworfen (vgl. WA 8, 182, 1 ff.)! Wie lahm ist Melanchthons Protest gegen den im Kanon 21 des IV. Laterankonzils festgelegten Zwang der jährlichen Osterbeichte, wieviel dramatischer dagegen Luthers Aufbegehren gegen diese Dekretale[42]!

Man sage nicht, hier trete der Unterschied im Temperament der beiden Männer hervor. Gewiß ist er da. Gewiß hat Melanchthon in Wittenberg genaueren Einblick in die innere Lage des leidenschaftlich bewegten Volkes gewonnen, das man durch die Wiederholung alter Proteste nicht noch weiter aufreizen darf. Der Stimmungsumschwung, den wir sonst schon in den Schlußpartien der Loci festgestellt haben, macht sich auch hier geltend.

Aber hinter dem allen steht noch etwas anderes, Wichtigeres. In Melanchthon regt sich der gelehrte Humanist, der auch in den äußeren Formen des öffentlichen Lebens in Kirche und Gesellschaft die Kontinuität mit der Vergangenheit festhalten will. Er durchforscht die Geschichte jener Formen, und er gewinnt aus der geschichtlichen Erfahrung Gesetze, die auch für die Gegenwart Gültigkeit beanspruchen[43].

Christus unß widerumb auch vorlasse und geb unß ynn unßer eygen thun, wie es itzt gahet, das gott erbarm."

42 WA 8, 168, 29 f.: „Aber weyl es der Bapst auß dem teuffel sagt, schwebts empor und martert alle wellt."

43 Ähnlich ist die Einstellung Joh. Ökolampads in seinem am 20. April 1521 ausgedruckten „Paradoxon Quod non sit onerosa Christianis confessio". Und doch ist Melanchthon nur in beschränktem Maße von ihm abhängig. Zwar bildet die Gliederung (die Beichte vor dem Nächsten, in der Kirche und vor Gott; 154, 3—25) auch für Ökolampads Schrift — allerdings in umgekehrter Reihenfolge — das Einteilungsprinzip. Aber die Kirche, die die Beichte abnimmt, bedeutet ihm das Volk Gottes als die Gesamtheit der Gläubigen (Iiaf), der Priester nur ihr und insofern Gottes Diener (Hiiiib), der seine Beichtgewalt von der Kirche empfängt (Kiiia). Eine Wandlung der öffentlichen Gemeindebuße im Unterschied zu der Form, wie sie ursprünglich nach Matth. 18 geübt wurde, nimmt auch Ökolampad an. Aber er erklärt sie aus dem Wachstum der Kirche und aus dem Hinüberwechseln der Gottesdienste aus Privathäusern in Kirchengebäude, betrachtet sie also nicht als eine grundsätzliche Veränderung (Kiaf). Melanchthon hat die geschichtliche Entwicklung schärfer gekennzeichnet. Im ganzen also steht Ökolampad näher an Luther. Der hat das „Paradoxon" gekannt und geschätzt; wie sich aus WA 8, 154, 13 ff. ergibt, hat er es bei der Ausarbeitung seiner Schrift *Von der Beicht* neben sich liegen gehabt. Melanchthons konservative Haltung ist also individuell bedingt, jedenfalls nicht durch Ökolampad beeinflußt.

Und mit dem gelehrten Humanisten vereinigt sich der Schulmeister Melanchthon. Er hat in den Loci der evangelischen Lehre nicht nur seinen gefälligen Stil, seine Kunst klarer Darstellung zur Verfügung gestellt. Er will pädagogisch wirken durch diese Schrift. Er will je länger je mehr dafür sorgen, daß die öffentliche Ruhe nicht gestört, die evangelische Freiheit recht verstanden und nicht zum Deckmantel der Bosheit gemacht wird. Deshalb übernimmt er von Luther alles, was die Verkündigung der evangelischen Freiheit klären und vertiefen kann. Darum scheut er sich aber auch nicht, den Meister zu korrigieren, wo dessen explosive, vom Grundsätzlichen her impulsive Art die Unruhe vermehren könnte.

Aber noch ist diese Unruhe in dauerndem Wachstum begriffen, und Melanchthon steht in ihr hilflos mitten darin. So müssen wir die Retraktationen (140, 1—20) verstehen, in denen er selbst die Einheit und Geschlossenheit seines Werkes aufhob, dessen Wert also herabsetzte. Er hat offenbar die christliche Freiheit nicht tief genug begründet. Denn er hat, wie er selbst gesteht, über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium Ungenügendes ausgesagt. Er hat die Beziehung des Alten Testamentes zum Neuen nicht richtig verstanden. Augustin oder Luther sollen Meister sein. Er will sich nicht Rabbi nennen lassen.

Im Lichte einer Analyse der Loci verstehen wir den Sinn dieser Klage. Wir erblicken die geschichtliche Bedeutung der Loci darin, daß sie Zeugnis geben für die inneren Spannungen, denen die evangelische Christenheit im Entscheidungsjahre 1521 ausgesetzt war.

Buchbesprechungen

Aland, Kurt: **Hilfsbuch zum Lutherstudium.** Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt (1957). 366 S. Gr. 8°. Lw. 36,— DM.

Im Jahre 1937 ließ Rudolf Poser, ein Schüler von Otto Clemen und auf dessen Veranlassung, ein Synoptisches Inhaltsverzeichnis der gebräuchlichsten Lutherausgaben erscheinen. Er führt da in einer ersten Spalte die Schriften Luthers in der Reihenfolge auf, in der sie in der Weimarer Lutherausgabe abgedruckt sind, weist die Fundorte in der WA in einer 2. Spalte nach, in einer 3. bis 5. aber die entsprechenden Fundstellen in der Erlanger Ausgabe, der Bonner = Clemenschen Ausgabe und der sog. Braunschweiger oder Berliner Ausgabe. Der Sinn dieses Unternehmens war offensichtlich folgender: In den theologischen Neuerscheinungen findet der Pfarrer, der sie liest, Lutherzitate nun fast durchgehend nach WA zitiert. Er besitzt aber in der Regel keine Weimarana, vielleicht aber eine Erlanger Ausgabe oder eine der beiden Auswahlausgaben. Durch das Poser'sche Heft sollte er und hat er die Möglichkeit bekommen, eine nach WA irgendwo zitierte Lutherstelle u. U. rasch in seiner Lutherausgabe nachzuschlagen. Das Poser'sche Unternehmen war sinnvoll; das Heft hat vielen Theologen wertvolle Dienste geleistet, die in ihrem Amte noch Theologie treiben; selbstverständlich hatte das Hilfsmittel seine sichtbaren Benutzungsgrenzen, und es konnte und wollte nicht dem gelehrten Lutherforscher die Hilfen bieten, die er bei seiner Arbeit braucht.

Das Hilfsbuch zum Lutherstudium, das Kurt Aland jetzt vorgelegt hat, geht weit über das Poser'sche Hilfsmittel hinaus, ist mit einem ganz anderen Arbeitsaufwand vorbereitet und natürlich unvergleichlich leistungsfähiger. Es ist ein wesentlich komplizierteres und sicherer arbeitendes Instrument als das kleine Werkzeug, das bislang zur Verfügung stand. Zunächst enthält es einmal ein alphabetisches Verzeichnis der Schriften Luthers, das nicht nur schlicht nachweist, wo die Schrift in der WA und in anderen Ausgaben steht, sondern jeweils eine Fülle von Hinweisen auf Ergänzungen, Parallelen, andere Auslegungen, u. U. auch nur von Teilen des in der fraglichen Schrift behandelten Textes usw. bietet. Schon allein dieses alphabetische Schriftenverzeichnis, der Kern des Aland'schen Hilfsbuches, ist ein glänzendes Hilfsmittel, das in trefflicher Weise den Weg durch das Gebirge des Luther'schen Schrifttums finden hilft.

Dann bringt das Hilfsbuch Schlüssel zu den drei jüngsten großen Lutherausgaben (in der Rückwärtsfolge WA, EA und Walch, 1. und 2. Aufl.), anschließend Schlüssel zu den vier jetzt am häufigsten benutzten Auswahlausgaben (neben der Ausgabe von Clemen und der Braunschweiger Ausgabe noch die Münchener Ausgabe und „Luther Deutsch"). Ein Schlüssel zu den von Drews herausgegebenen Disputationen Luthers ist außerdem beigefügt. Den Schluß des ganzen Buches bildet ein chronologisches Verzeichnis der Lutherschriften.

Alle, die sich mit Luther beschäftigen, können von Herzen dafür dankbar sein, daß dieses ausgezeichnete Hilfsbuch geschaffen ist. Bei dem Gebrauch wird sich zeigen, an welcher Stelle etwa Fehler zu berichtigen oder Ergänzungen vorzunehmen sind. Daran, daß das Buch sich einbürgern und beim Lutherstudium unentbehrlich werden wird, wird man nicht zweifeln können.

Nur eines muß um der Gerechtigkeit willen festgestellt werden. Die ziemlich scharfe Kritik an Posers Heft ist abwegig und trifft nicht. Neben einer Elektronen-Rechenmaschine, die selbstverständlich vergleichslos viel leistet, kann ein kleiner Rechenschieber, wenn er nur den Zweck erfüllt, den er erfüllen soll, in seiner Art

vollkommen sein. Poser hat genau gewußt, welchem (begrenzten) Zwecke seine kleine Arbeit dienen sollte, und er hat sie so gefertigt, daß sie ihren Zweck auch erfüllt. Dem neuen Hilfsmittel gegenüber wird man fragen dürfen, ob es so klar aus der Situation des Benutzers heraus entworfen ist, wie der kleine Rechenschieber, der bisher existierte, es war. Welcher Benutzer wird beispielsweise einmal zu der Übersicht über Walch greifen? Viele Benutzer werden für eine lateinische Schrift Luthers nachsehen, wo sie in deutscher Übersetzung bei Walch 1 oder 2 steht; aber das ist schon bei dem alphabetischen Verzeichnis nachgewiesen, und dazu braucht man den Schlüssel zu Walch nicht. Entsprechendes gilt für die Auswahlausgaben, in denen selber nachgewiesen ist, wo man die dort gebrachten Texte in der Weimarana findet. Zitiert wird in wissenschaftlicher Literatur nach den Auswahlausgaben kaum! (Nur für solche Fälle könnte der Schlüssel dienlich sein.) Aber für den Lutherforscher und den Reformationshistoriker wäre es von Bedeutung, rasch finden zu können, wo beispielsweise eine nach der Jenenser Ausgabe in einer Kirchenordnung des 16. Jahrhunderts zitierte Lutherstelle in der Weimarana zu finden ist. Da läßt das Hilfsbuch aber im Stich. Der Rezensent will dem natürlich keinen allzu großen Wert beilegen, daß bei seinem ersten Versuch, das Hilfsbuch zu benutzen, es sich als unbrauchbar erwies. Immerhin möchte gesagt werden, daß die Ausführungen auf S. 16 unter Nr. 7 kaum recht überzeugen; es wäre gut, wenn vor einer Neuauflage geprüft würde, ob nicht die Schlüssel zu den Auswahlausgaben wegfallen könnten und statt dessen nicht doch ein Schlüssel mindestens für die beiden Ausgaben des 16., wenn nicht auch für die des 17. Jahrhunderts mit gebracht werden sollte.

Eine Einzelheit noch: Die WA hat Schriften Luthers, die ihre Bearbeiter für unecht hielten, fallen lassen. Sie fehlen nun auch im alphabetischen Verzeichnis des Hilfsbuches, und die Schlüssel der älteren Ausgaben zeigen Lücken. Ob das so richtig ist, muß in Frage gestellt werden. Ein Beispiel dafür, in was für Schwierigkeiten das führen kann, findet sich auf S. 129 dieses Jahrbuches. Die WA ist (verständlicherweise bei der langen Erscheinungszeit) kein in sich nach ganz einheitlichen Grundsätzen geleitetes Unternehmen. Wenn sie etwa die Tischredensammlungen Aurifabers mit ihren zum Teil wirklich fragwürdigen Stücken bringt, andererseits aber Schriften eliminiert, die in allen Lutherausgaben seit der Wittenberger stehen, dabei auch solche, die bei Aurifaber ihre Parallelen haben und dann dort erscheinen, nur mit einem unsicheren Text, dann dürfte es doch zweckmäßig sein, auch evtl. unechte Schriften, natürlich unter entsprechender Kennzeichnung, mit aufzuführen.

Selbstverständlich ändern diese kritischen Hinweise nichts an dem, was zunächst grundsätzlich über das Buch festgestellt wurde. Es gehört zweifellos zu den wichtigsten Neuerscheinungen zur Lutherforschung; und nur ein Dilettant wird künftig sich mit Luther befassen, ohne laufend das uns jetzt geschenkte neue Hilfsbuch zu gebrauchen.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Hirsch, Emanuel: **Lutherstudien.** Band I u. II. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1954. 232 u. 273 S. Gr. 8°. Lw. je 25,— DM.

Der Göttinger Gelehrte und hervorragende Lutherkenner Emanuel Hirsch hat mit diesen beiden Bänden nun nach der „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“ auch auf seinem Spezialgebiet der Lutherforschung eine Lebensernte eingebracht. Wie intensiv sich Hirsch mit diesem Gebiet befaßt hat, zeigt schon das dem ersten Bande beigegebene, 81 Nummern umfassende Verzeichnis seiner Veröffentlichungen, die sich auf Luther und die reformatorische Theologie beziehen. Der erste Band der Lutherstudien enthält in sich abgeschlossene Untersuchungen über L.s Lehre vom Gewissen, drei bisher unveröffentlichte, fertig gewordene Teilstücke der einst geplanten gro-

ßen Monographie über Gewissen und heiligen Geist bei L. Im zweiten Band stehen die wichtigsten früher gedruckten Aufsätze und Kleinschriften über L. und seine geistigen Nachwirkungen, von denen Hirsch einige stark erweitert, andere etwas verändert hat. Nichts ist aufgenommen, was forschungsmäßig als überholt gelten müßte. In dem III. Abschnitt dieses Bandes, der acht Beiträge zu L.s Bibelverdeutschung bringt, ist Nr. 7, „Das Planvolle in der Wortstellung", bisher ungedruckt gewesen. Die „Drei Kapitel zu L.s Lehre vom Gewissen" (Band I) sind dem ursprünglichen Plan gegenüber freilich ein Torso, bieten aber in der Tat „so viel des Neuen, daß ihr Druck gerechtfertigt ist" (Vorwort). Hirsch füllt schon mit der gründlichen und doch nicht weitschweifigen Darstellung der „Luther überkommenen Aussagen über das Gewissen" (11—108) eine Lücke zum Verständnis des geschichtlichen Werdens und der einzigartigen Neuformung der theologischen Anthropologie bei L. aus. Die geschichtliche Einordnung und Beurteilung L.s kommt so auf das rechte Fundament zu stehen. Was „irgendwie wichtig sein könnte", nimmt Hirsch aus der Geschichte der Theologie vor L. heraus, um den Begriff des Gewissens, den die mittelalterliche Schultheologie sich erarbeitet hat, in seinen verschiedenen Ausprägungen deutlich werden zu lassen: bei *Abälard,* der zum erstenmal mit klarer Bewußtheit in der abendländischen Kirche das Gewissen in seiner „untrennbaren Einheit" von Zeugen und Verbinden, anders gewandt, von Selbstbeurteilung und subjektiver Gesetzgebung gesehen hat (12 ff.); bei *Alexander von Hales,* der mit der Scheidung von syntheresis und conscientia gewisse Schwierigkeiten der abälardschen Gewissenslehre überwand; bei *Bonaventura* und bei *Thomas,* die aus dem neuen Ansatz zwei im einzelnen gegensätzliche Gestalten der Gewissenslehre entwickelten. Bei Bonaventura war das Ergebnis der „Selbstwiderspruch", bei Thomas die „Entleerung" des Begriffs. Auch den Einfluß von *Albertus Magnus* auf Thomas in der Bildung des Gewissensbegriffes stellt Hirsch dar (28 ff.) und ebenfalls die Nachwirkung der erschütternden „Zersetzung des Begriffs", belegt an *Duns Scotus* (38 ff.). Sodann macht Hirsch deutlich, welche lebendige Gewissenserfahrung und Gewissenspflege in der christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit vor L. unter dem Einfluß des Gewissensbegriffes überhaupt möglich gewesen sind (50 ff.). Die sachliche Darlegung mit reichen Anführungen der bei Augustin, Bonaventura, Thomas, Biel, Petrus Bercharius von Poitiers, Bernhard, Gerson und Tauler gebräuchlichen Bilder und Beispiele macht übrigens die Lektüre zur Freude. Die Aussagen der mittelalterlichen Theologie stehen durchaus unter der Herrschaft des dargelegten Gewissensbegriffs. „Dabei erweisen sich seine Abschattungen als praktisch bedeutungslos, die gemeinsame Grundlage als stark genug, eine gewisse Einheitlichkeit zu erwirken. Letztlich war der Gewissensbegriff doch überall auf die Tatsache abgestimmt, daß das Gewissen in der Beichte über die Verpflichtungen belehrt wird und in der Beichte seiner Sünden ledig wird" (50). Keiner der zergliederten Schriftsteller ist auf den Gedanken gekommen, „das Gewissen könnte durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes schöpferisch werden, selber über alles Gesetz hinaus Maßstab und Ziel des Handelns aus sich erzeugen" (106). Es steht immer *unter* dem Gesetz. Weiter ist das Gewissen nach diesen Aussagen „keine ursprüngliche religiöse Erfahrung. Es ist zunächst Selbsterfahrung in der eigenen Innerlichkeit. . . . es ist nicht auf den Anspruch angelegt, der entscheidende Ort der Gottesbeziehung zu sein und zu bleiben. Die letzten Höhen und Tiefen des Umgangs mit Gott sind vom eigentlichen Gewissen gelöst, . . . Es ist nicht eigentlich so, daß die Gewalt des coram deo mich hat und bestimmt, was ich für ein Gewissen habe. Ich mache mir mein Gewissen innerhalb gewisser Grenzen selber" (107). „So ist das Gewissen doch überall trotz aller Zwangsläufigkeit im einzelnen als Ganzes zur Verfügung des liberum arbitrium. Es gibt keine Gewissenserfahrung

vom strengen göttlichen Gericht, der man nicht bei zweckmäßigem Verhalten aus dem Wege gehen könnte" (108). Hier ist die Stelle nach Hirsch, „an der der evangelisch Erzogene wirklich zurückbebt. Zugleich ist es die Stelle, an der man am leichtesten Verständnis für L.s Satz gewinnt, daß die Bejahung des liberum arbitrium gottlos sei".

Mit L.s Aussagen über das Gewissen in der Zeit seines Werdens kommt Hirsch zum Kernstück des I. Bandes. Es bietet wohl den Grundansatz L.s dar, von dem aus die geplant gewesene Monographie in einzelne Bezüge entfaltet zu denken ist. Insofern ist Hirschs Arbeit kein Torso geblieben. Von L.s Anfängen her geht es zu den Grundlagen von L.s Verständnis der conscientia. Mit dem empfangenen theologischen Unterricht zusammen hat L. auch den Begriff der Syntheresis zunächst übernommen. Er entwickelt ihn aber alsbald in selbständiger Neufassung und verknüpft die Lehre Bonaventuras mit der, die von Albertus Magnus, Thomas und Duns Scotus her die spätere Scholastik bestimmt hat. „Dabei benutzt er die Lehre von der Syntheresis, um den Menschen zu verstehen als im Widerspruch zu seiner verborgenen unaustilglichen Richtung auf Gott hin." Die zweiseitig gelehrte Syntheresis der Scholastiker nimmt er formal wohl noch auf, auf beiden Seiten erscheint sie aber bei L. „als das Tiefste, Innerste am Menschen". „In der Regel spricht er von Syntheresis überhaupt so, daß man spürt: er hält sie in allen ihren Äußerungen für eine Einheit." Von Gerson her ist Luther geläufig gewesen, das Tiefste und Innerste im Menschen den spiritus hominis zu nennen; denn als ein einfacherer Ausdruck für die Syntheresis kann ‚spiritus' von Hirsch belegt werden. Von hier aus wird der Zusammenhang mit dem Gebet behandelt. „Das Verlangen, das als Syntheresis im Herzen wohnt, geht auf Gott und sein Leben" (111). Nun ist aber auffallend, daß der Begriff der Syntheresis sich nicht über die Anfangszeiten bei L. erhalten hat. Im Gegensatz zu bisherigen Annahmen kann Hirsch dartun, daß das Verschwinden dieses Begriffs mit einer Vereinfachung der anthropologischen Begrifflichkeit L.s zusammenhängt. „Er möchte auf die Weise des Neuen Testaments vom Menschen reden" und entdeckt, daß die paulinische Unterscheidung von Fleisch und Geist nicht leicht mit dem ihm überkommenen Schema zur Übereinstimmung gebracht werden kann. Syntheresis wird nun auf den homo spiritualis *nicht* mehr angewendet. Der Begriff fällt, weil er nicht neutestamentlich ist. Die Richtigkeit dieser Deutung bewährt Hirsch an dem Nachweis, daß die anfänglich unter den Begriff der Syntheresis gestellten Erkenntnisse späterhin in andere Worte und Beziehungen ohne sachliche Änderung bei L. wiederkehren. „Als das für ihn entscheidende Wort setzt sich conscientia, Gewissen, durch" (127). Er betont dabei die „Unentrinnlichkeit der Gewissenserfahrung sehr stark" und unterstreicht besonders die „Beziehung auf das ‚vor Gott'". „Die Gewissenserfahrung wird die einzige Stätte und das alles bedeutende Schicksal des Gottesverhältnisses" (134). Das wird näher entfaltet in bezug auf die Anfechtungen, auf Gottes Wort, auf Gesetz und Evangelium, auf den Glauben.

Es läßt sich hier nur wenig von dem bei Hirsch in außerordentlich klarer Diktion Vorgetragenen vermitteln. Was über das Durcherleben von Zorn und Gericht Gottes im Gewissen gesagt wird, kann mir nur meine These von der eigentlichen Anfechtung als der Anfechtung durch Gott (mit dem Ziel des Glaubens an das Evangelium) bestätigen: „Je tiefer und wahrer unser Gewissen das Sein unter dem Gesetz durchlebt, um so sicherer wird es in Qual, Anfechtung, Verzweiflung hineingeführt, um so mehr wird es aber auch in das aus allem selber Tun und Machen herausgeworfne, ganze unbedingte wehrlose Gotterleiden gekehrt, das allein tragender Grund eines Gottesverhältnisses sein kann." In dieser Erschütterung ist freilich „Wahrheit und Unwahrheit zugleich: der wahrhaftige Grund alles im Gewissen ste-

henden Gottesverhältnisses ist gefunden, aber Gottes wahre Meinung und letzter Wille mit dem Menschen sind verkannt". Die gehen dem Menschen erst dann auf, wenn ihn Gott das Evangelium durch seinen Geist vernehmen und ergreifen läßt (159). „Daher stellt sich im Glauben eine Echtheit des Gewissens unter beiden Erfahrungen [der des Gesetzes und der des Evangeliums] her, die Einheit des Erleidens des Umgangs mit einem ... lebendigen Herrn, der sich dem Gewissen nur durch eine spannungsschwere Geschichte hindurch nach seinem wahren Wesen und Wollen erschließen kann und will. Damit kommt erst ganz heraus, was das Zusammenfallen von Gewissen und Sein bei L. eigentlich bedeutet. Das Gewissen verliert in der Tiefenschicht ganz den Charakter eines Urmaßes, einer Norm ... Kurz gesprochen: zum Gewissen gehört ein Herr, der es regiert" (161).

Nimmt man noch hinzu, daß der *Glaube* „seinem Wesen nach das gute Gewissen [ist], in allem, was der Mensch tut und treibt" (170), daß L. „das Gewissen als Messer der Lebensführung und ... als Träger des Gottesverhältnisses" (Gewissen = Herz, Seele) ansieht (166/132), so wird deutlich, daß Hirsch mit seiner Untersuchung nicht nur den tiefsten anthropologischen Begriff L.s, sondern das Zentrum seines theologischen Denkens herausgreift. Konkretisiert wird das dann im dritten Kapitel: „Luthers Beziehung auf das Gewissen in seinem Kampf mit der Papstkirche", von dem nur der Teil „Das Gewissen und die Wahrheit" (172—220) fertig geworden ist. Erst wenn man mit den Darlegungen Hirschs verstanden hat, daß das Gewissen bei Luther alles andere als eine autonome Größe, sondern das coram deo ist und damit der Ort aller vom Menschen empfangenen Wahrheitsgewißheit, daß „das den Glauben empfangende Gewissen erst richtig es selbst ist", begreift man das Gewicht des Wortes gegen die irrende Papstkirche: „Ich bin nicht allein, sondern die Wahrheit ist mit mir" (WA I, 611). Ebenso versteht man auch, daß es ein Gewissen vor Gott ohne den Christus Gottes nicht geben kann. Zum Teil verständlich wird von daher auch die, wohl wegen der Gefahr der Gesetzlichkeit erfolgende, Infragestellung des Schriftprinzips, unverständlich aber bleibt mir, wieso es nicht mehr wie zu L.s Zeit „in das Verhältnis des Gewissens zur Wahrheit" eingeknüpft werden könne (218 f.).

Hier setzen die Fragen ein. Wird dann nicht die Formel „persönliches Verhältnis zu dem ewigen Gott" zur Deckung eines idealistischen und unverantwortlich werdenden Individualismus mißbraucht werden können? Ich will diesen Vorwurf nicht Hirsch gegenüber erheben. Aber durch seine Terminologie scheint er mir nicht immer vor diesem Mißverständnis gesichert zu sein. Die „Doppeldeutigkeit" der Einknüpfung des Schriftprinzips in das Verhältnis des Gewissens zur Wahrheit wird von mir zugestanden: „Kirchenlehre" *kann* die Wahrheitserkenntnis des persönlichen Glaubens an das Evangelium unter Berufung auf das Schriftprinzip vergewaltigen. Kann aber die Spannung zwischen einer doch auch unter dem Prinzip der Wahrheitserfassung stehenden gemeinsamen Gewissensbindung, die ihren Ausdruck etwa im Bekenntnis findet, und dem persönlichen Verhältnis zu Gott in Christo je aufgehoben oder gar zugunsten „eines mit dem Christentum sich harmonisch verbunden wissenden Rationalismus" (218) individualistischer Prägung aufgelöst werden? Von Hirsch ist das Lob eines von Luther freigesetzten Rationalismus vielleicht nicht so gemeint. Hier muß jedoch die Auseinandersetzung mit seinem Lutherverständnis und seinem Urteil über die Nachwirkungen der Anschauung L.s über das Gewissen (als fünftes Stück für Altprotestantismus, Aufklärung, Idealismus und Romantik geplant gewesen) einsetzen.

Dem II. Band der L.Studien brauchen wir hier weniger Aufmerksamkeit zu widmen. Hirsch bringt einige der auch einem weiteren Kreis bekannt gewordenen Aufsätze. Zumal der erste Aufsatz „Initium theologiae Lutheri.

1920“ (mit einigen Ergänzungen und Berichtigungen) hat die Lutherforschung lebhaft beschäftigt. Hirsch bemerkt jetzt, daß er „auch gegen den Widerspruch Vogelsangs [in: Die Anfänge von L.s Christologie. 1929] daran festhälten möchte, daß schon die Scholien zu Psalm 31 (32), 1 (WA III, 174, 13 ff.) ein erstes Zeugnis von Luthers neuem Verständnis der *iustitia dei* sind“. Hirsch scheint es aber auch heute „psychologisch sehr schwierig zu sein, eine überlegte und durchreflektierte theologische Rechenschaft von der neuen Erkenntnis für den unmittelbaren, ersten Niederschlag der [exegetischen] Erlebnisse zu halten“ (35, A.). — Unveränderte Wichtigkeit kommt dieser sorgfältigen Untersuchung zur 1. Psalmenvorlesung L.s schon im Blick auf die bevorstehende Neuveröffentlichung der Texte mit dem außerordentlich reiches Material beibringenden Apparat zu. Aber auch „Schwenckfeld und L.“, „Luther 1517—1521“, „Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann“, „L. über die oratio mentalis“, sowie Hirschs „Scholien zu L.s Bibelverdeutschung“ sind Proben seines Gelehrtenfleißes und Muster einer sachlich-historisch stichhaltigen Lutherforschung, z. T. im biographischen Stil, in letzterer Hinsicht vor allem „L.s Berufung“. — In dem Abschnitt „Zu den geistesgeschichtlichen Wirkungen L.s“ (104—206) darf man einen kleinen Ersatz für das als Teil V in Bd. I („Die Nachwirkungen der Anschauung L.s...) Geplante sehen. „L.s Rechtfertigungslehre bei Kant, 1922“ revidiert die herkömmliche Meinung über L. und Kant. L. ist nicht „Vorläufer“ Kants (B. Bauch), sondern Kants Denken gehört zu den „Säkularisierungen christlicher Anschauungen“, etwa in dem sehr verkürzten Verständnis der Rechtfertigungslehre L.s „als eine ethische Beurteilung des von der Sünde sich losringenden Menschen unter dem Gesichtspunkt des Unbedingten“ (111). Dem Verhältnis von Idealismus und Reformation sind die Studien zu Fichte, Schleiermacher und Hegel gewidmet (Akademische Festrede 1930). Hirsch zeigt die Grenzen des Verständnisses der Reformation, aber auch die Weiterwirkung, etwa wie bei Hegel L.s Lehre vom Kreuz und Leiden als Motiv einer Betrachtung der Weltgeschichte wirksam geworden ist. Wie bedeutsam die in der Geschichte der Philosophie wohl viel zu gering veranschlagte Wirkung L.s auf das abendländische Denken überhaupt ist, kommt auch im letzten Beitrag dieses Abschnitts „Nietzsche und L., 1921“ heraus. Aktuell ist er auch heute: „Nietzsche ist ein Beleg für die Behauptung, daß der Atheismus genau so gut eine Religion sein kann wie der Theismus und Pantheismus, eine Religion mit bestimmter Lebensverfassung und Welteinstellung, mit ihrer eigenen Leidenschaft und ihren eigenen Symbolen und letzten Begriffen, mit Hoffnungen, die die Wirklichkeit überfliegen, und Geheimnissen, die dem sprachlichen Ausdruck sich entziehen“ (182). Und F. Buri gegenüber, der Nietzsche und L. viel enger, und zwar positiver, als Hirsch verbinden wollte (Kreuz und Ring, 1947), bleibt Hirschs Urteil beachtenswert: Er finde hier wieder „ein Zeichen, daß Nietzsche die Probleme der Ethik L.s tief in der Brust getragen hat, aber von seinen naturalistischen und atheistischen Voraussetzungen aus nicht imstande gewesen ist, sie sich anders als in unausgeglichenen, widerspruchsvollen Gedanken aufzulösen“ (206).

Zusammenfassend läßt sich bemerken, daß an Hirschs „Lutherstudien“ bei einer grundsätzlichen geistesgeschichtlichen Einordnung L.s nicht vorbeigegangen werden kann. Durch seine logische Klarheit und tiefgehende Lutherinterpretation wird dieses Werk das Urteil über Luther nachdrücklich beeinflussen. Holls Wertung der Lehre Luthers als Gewissensreligion, an die Hirsch anschließt (vgl. Bd. I, 134), stellt sich erneut zur Diskussion, wobei durch Aufhellung zentraler Sachverhalte „Gewissen“ eine solche Vertiefung erfährt, daß man sich fragen darf, ob das unter dem Ausdruck „Gewissensreligion“ noch recht verstanden werden kann. In dieser Richtung sind meine Bedenken an Hirschs Terminologie angemeldet. Skeptisch bin ich auch

gegenüber der häufigen Verwendung von „Schicksal". Die reformatorisch geprägten Urteile Hirschs mögen sonst in den zitierten Aussagen für sich selbst sprechen; aber mit „Lehre vom Gewissen" ist das die Rechtfertigung nur anders umschreibende Kernstück der Anschauung L.s nicht vollkommen getroffen. Erfahrung und Erfassung der Wirklichkeit ist mehr als *Lehre*.

Greifswald Horst Beintker

Wolf, Ernst: **Peregrinatio.** Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. München: Kaiser 1954. 358 S. Gr. 8°. Lw. 20,— DM.

In diesem Buch sind dreizehn Aufsätze neu gedruckt, die Wolf zwischen 1933 und 1950 in verschiedenen Zeitschriften hat erscheinen lassen. Die letzten drei von ihnen beschäftigen sich mit dem Kirchenproblem und können daher hier außer Betracht bleiben. Für die übrigen, die sich auf Fragen reformatorischer Theologie beziehen, wird schon aus ihren Erscheinungsjahren und dem ersten Ort ihrer Veröffentlichung — viele von ihnen sind in der „Evangelischen Theologie" erschienen — deutlich, daß hier ein Beitrag zum Thema „Luther in den Wandlungen seiner Kirche" vorliegt. Aber während es jahrhundertelang üblich war, Luther ganz naiv von der jeweils modernen Theologie aus zu deuten, ist Wolf sich der Gefahren jeglicher Deutung geschichtlicher Erscheinungen voll bewußt (9 ff.). Trotzdem unternimmt er in diesen Aufsätzen den Versuch, Luther von der Dialektischen Theologie her zu verstehen und zum Kronzeugen für Karl Barth zu machen. Dabei sind die Darlegungen mit außerordentlich großer Quellen- und Literaturkenntnis gearbeitet, und man erhält genauen Aufschluß über den Stand des jeweiligen Problems. So wird Luther in vielen Fällen in eine neue und eigenartige Beleuchtung gestellt, nur erscheinen seine Züge darin oft auffallend verändert. Häufig hat man den Eindruck, daß Aussagen Luthers überlastet und einzelne Wendungen zu sehr betont werden, z. B. „fides Christi". So kann man dieses Buch wohl weniger als einen Beitrag zur Interpretation von Luthers Theologie bezeichnen, sondern es ist eine selbständige theologische Leistung, die Gedanken Luthers einer Theologie im Sinne Karl Barths zugrundelegt. An der Stellung zum Altmeister der Dialektischen Theologie wird sich daher auch die Beurteilung von Wolfs Aufsätzen entscheiden. So liegt z. B. dem Aufsatz „Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht" eine Vorentscheidung gegen jegliche natürliche Theologie im Sinne Barths zugrunde.

In gewisser Weise eine Ausnahme stellt der Artikel „Johannes Bugenhagen. Gemeinde und Amt" dar, da hier nicht ein theologisches Problem, sondern ein Mensch in seinem Wirken im Mittelpunkt steht und in dankenswerter Weise nähergebracht wird. Alles in allem: Ein Buch, das Probleme aus Luthers Theologie in neuer Weise erörtert, jedoch jedem Nichtbarthianer Anlaß zu vielen Fragen bietet.

Leipzig Ingemaren Brüschke

Jetter, Werner: **Die Taufe beim jungen Luther.** Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1954. X, 372 S. Gr. 8°. Brosch. 38,20 DM. = Beiträge zur historischen Theologie 18.

Werner Jetter hat hier seine von Gerhard Ebeling angeregte umfangreiche Dissertation „Studien zur Geschichte der kirchlichen Tauflehre von Augustin bis zum jungen Luther" (1952, Selbstanzeige in ThLZ 79, 52 f.) in den vorreformatorischen Partien auf ein Viertel gekürzt und als Darstellung der Tauf- und Sakramentslehre des *jungen* Luther im Druck vorgelegt. Die Entwicklung der Tauflehre von Augustin an ist immerhin in einer gut 100 Seiten umfassenden Einleitung stehengeblieben, um die exegetischen Standardwerke des Mittelalters und die großen Traditionsstränge, denen Luther begegnete, in gewisser Hinsicht als Grundlage

für Luthers Werden und als Gegenüber deutlich zu machen. Voran steht Augustin, der Vater der abendländischen Tauflehre, dann folgt jeweils ein Vertreter der Früh-, Hoch- und Spätscholastik, Petrus Lombardus (miterörtert die Taufanschauung des Decretum Gratiani nach Hugo von St. Victor), dann Thomas von Aquino und Gabriel Biel, bei denen die Taufe das Modell der allgemeinen Sakramentslehre gewesen ist. Ist schon diese dogmengeschichtliche Einleitung eindrücklich genug, so faßt der Verf. im Hauptteil der Untersuchung eine ganz respektable Aufgabe an: Jetter untersucht, warum und wie der *junge* Luther sich vom herrschenden Sakramentsverständnis seiner Kirche gelöst hat. Eine Gesamtdarstellung der Lehre Luthers von der Taufe, zu der Jetter seine Arbeit als einen ersten Baustein versteht, wird von diesen Anfängen des neuen Sakramentsverständnisses her beleuchtet und beurteilt werden müssen.

Die auf die Initia Lutheri beschränkte Untersuchung beginnt dann mit einer ausführlichen Vorüberlegung zur Bedeutung des Sakraments beim jungen Luther (109—135), die gerade von Luthers späterem Lob der Taufe wider alle Anfechtungen, der Verwerfung der römischen „Mönchstaufe" und dem Trotzen auf das *Ego baptisatus* ausgeht, etwa von Stellen wie WA 47,651 ff. Diese Sicht der Taufe „ist ein neuer Ton, den man während der 1200 Jahre von Augustin bis Gabriel Biel in der kirchlichen Tauflehre so nicht vernimmt". Das Spätmittelalter „wußte unter der Fülle angebotener und erstrebter imposanter Heilsversicherungen diesen unscheinbarsten, aber wirksamsten Trost nicht zu loben". Nun ergibt die Beschäftigung mit den erhaltenen Dokumenten der Lehr- und Predigttätigkeit Luthers aus seiner Werdezeit die auffallende Tatsache einer eigentümlichen Zurückhaltung in Sachen des Sakraments. Jetter weiß diese Tatsache als die Ankündigung von etwas Neuem, mit Luthers reformatorischer Position Zusammenhängendem herauszustellen. Diese Deutung überzeugt umso mehr, als der ja oft künstlich konstruierte Gegensatz zwischen jungem und altem Luther vermieden wird. Es ist nicht so, wie in gewisser Weise Troeltsch, am prominentesten A. v. Harnack, aber auch H. Böhmer von zwei „auseinanderklaffenden Lehrkreisen, hier die (neue) Rechtfertigungs-, dort die (alte) Sakramentslehre", sprechen; es ist nicht so, daß „der junge Luther das Sakrament erst einmal über Bord [warf], als sein Schifflein reformatorischen Kurs nahm, um dann später, älter geworden, seine im ungestümen Meer der Kritik noch nicht ganz ertrunkenen Reste wieder aufzufischen und ehrenvoll an Bord zu nehmen" (114). Desinteressiert war Luther am Sakrament nie. Das Sakrament katholischer Bewertung konnte ihm aber bei seinem Ringen keine Hilfe sein, „weil es ja zum Exponenten jener Gnadenlehre geworden war, die zu überwinden er sich anschickte". Nicht in direkter Auseinandersetzung mit dem Sakramentsbegriff, sondern „mit der — diesen Begriff tragenden, aber auch wieder von ihm geprägten — Sünden- und Gnadenlehre" erfolgte der reformatorische Durchbruch. „Der Katholizismus war dahin gekommen, die Gnade vom Sakrament her zu verstehen. Luther erkämpfte sich den umgekehrten Weg: er mußte suchen, lernen und bewähren, das Sakrament von der Gnade aus neu zu begreifen. Der Ort aber, an dem er fündig wurde, es lernen konnte und bewähren mußte, war die Schrift" (131). „Im Wort vom Kreuz vergegenwärtigte sich ihm die Gnade personal, wurde der verborgene Christus für den Glauben gegenwärtig. Die Art und Weise dieser Gegenwärtigkeit Christi in beständiger Auseinandersetzung mit dem römischen Gnadensystem herauszuarbeiten, das wurde zum Thema der dann einsetzenden Kämpfe, in denen es um das Wesen der Schrift, der Kirche, des Sakraments ging" (132).

Damit sind die Gründe der *Trennung vom herrschenden Sakramentsverständnis* aufgewiesen, die Jetter, wie Ebeling, schon recht früh bei Luther anhebend konstatiert. So findet auch die Frage nach dem „Wann und Wie" der Lösung

vom katholischen Sakramentsbegriff in den durchgehenden Untersuchungen der Aussagen Luthers zum Sakrament eine Antwort. Die Initia Lutheri, nicht erst die Hebräervorlesung mit ihrer „ersten ausdrücklichen Abgrenzung gegenüber der traditionellen Sakramentslehre" erschließen die Entwicklung seiner Sakramentsanschauung. „Eine sorgfältige Untersuchung der spärlichen Sakramentsaussagen dieses Zeitraums zeigt, daß er wie in den anderen Lehrstücken so auch in dem von den Sakramenten die neuen Grundrisse, z. T. noch unter der Hülle traditioneller Begriffe, eben in diesen Jahren gefunden hat" (337). Das weist Jetter in Analyse von Luthers Aussagen als Sententiar, als Collector Psalterii — die Dictata (1513—15) lassen schon alle wesentlichen Keime der neuen Sakraments- und Taufanschauung Luthers erkennen (341)! — und als Ausleger des Römerbriefes und der anderen Exegetica in der Zeit bis zu seinem reformatorischen Hervortreten (1515—18) nach. So wird die Untersuchung nicht nur für die Entwicklung der Sakraments- und Taufanschauung Luthers, sondern für sein ganzes theologisches Werden ergiebig. Licht fällt dabei auf die Herausformung seiner Gnaden- und Sündenlehre, mit der die Entstehung und Festigung seiner neuen Sakramentsanschauung Hand in Hand geht; Licht fällt auf die „neue Hermeneutik" des Reformators, seine „neue evangelische Wertung des Wortes, dem das Sakrament entschlossen und mit wachsender Bewußtheit untergeordnet wird" (254), und Licht fällt auch auf sein Verständnis der Kirche, von Spezialfragen, etwa „Verwendung des Begriffspaares ‚sacramentum-exemplum' durch die ganze Werdezeit" oder der Frage der Kindertaufe, ganz abgesehen.

Als besonders wichtig für die Ausformung der reformatorischen Grundeinsichten erscheint in Jetters Untersuchung das „früheste große literarische Dokument der deutschen Reformation", das in 2. Auflage von WA 3 und 4 angekündigte Kollegmaterial Luthers zu den Psalmen, bekannt als „Dictata super Psalterium". Hier wird die bisherige Einsicht der Forschung am lebhaftesten revidiert. Man müsse „wesentlich weitergehen" als Erich Vogelsang und „eindeutig von einer klaren neuen Sakramentsanschauung des Collectors sprechen" (253). Vogelsang ging ja — ich merke das an — in der Beurteilung der Dictata als Quelle sich anbahnender reformatorischer Einsichten ähnlich wie Holl schon viel weiter als ältere Forscher wie Köstlin und Reinhold Seeberg. Entschieden wendet sich Jetter gegen den „unterreformatorischen" Ansatz der in den Dictata vorliegenden Sakramentsaussagen und meint in den Dictata bereits eine „christozentrische und eschatologische" Ausformung des „Geistbegriffes" wahrzunehmen (254), eben eine Frucht des „personalistischen Gnadendenkens Luthers", das sich „bis zum Ende der Hebräerbriefvorlesung der letzten traditionellen Lehrreste (Verdienst-Gedanke!) entledigt und den bisher so beherrschenden ‚Geist'-Begriff durch den des Glaubens ersetzt hat" (342).

Nicht nur hier, sondern auch in anderen Thesen fordert die Arbeit weitere Forschung heraus. Psychologisch gesehen überzeugt es wohl, daß Luther die breite Entfaltung seiner neuen Sakramentslehre „in einem überraschenden Tempo" nach 1518 nur vornehmen konnte, „weil sie in den Grundlagen vorher errungen ist" (341); aber ob die früheren Einzeläußerungen von den Vorüberlegungen her etwa überinterpretiert worden sind oder nicht, das müßte durch sorgfältige Konkretisierung der Ergebnisse Jetters im Gesamtrahmen der Theologie Luthers, ihres Werdens und ihrer Quellen und durch kritische Analyse der untersuchten Stellen überprüft werden. Dem „frühen Luther" widmet die Forschung ihre Kräfte so häufig und sieht sie sich zur Erhärtung ihrer Ergebnisse immer neuen Aufgaben gegenüber, daß man allerdings vor einer Vereinseitigung durch ausschließliche Beschäftigung mit den Initia Lutheri bewahrt zu bleiben bestrebt sein müßte. Die Arbeit Jetters trägt die Kennzeichen der historischen Forschungsmethode, ist gründlich

und ideenreich und auf jeden Fall eine wertvolle Leistung in Fortführung der Forschung. Wie der Verf. seine Kritik an Holl (134, A. 3) mit seiner eigenen Beurteilung der Dictata (s. o.) in Einklang bringen will, ist mir fraglich geblieben. Will doch auch Holl seine gegen Grisar gerichtete Bemerkung, daß in der 1. Psalmenvorlesung „schon der ganze spätere Luther drinsteckt" (Ges. Aufs. I, S. 111) *cum grano salis* genommen wissen, und steht sie doch unter der Oberthese: „In diesen Jahren ... in der Zeit von 1512—17, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation" (ebd.).

Greifswald Horst Beintker

Joest, Wilfried: **Gesetz und Freiheit.** Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 242 S. Gr. 8°. 18,50.

Bekanntlich ist bis vor wenigen Jahren immer noch die Meinung die gewesen, daß der tertius usus legis, der dritte Brauch des Gesetzes, den wir von Melanchthon und aus der Konkordienformel, besonders aber von Calvin her, für den er der praecipuus usus legis ist, kennen, bei Luther zwar sehr selten, aber eben doch auch vorkommt, jedenfalls am Ende seiner 2. Disputation gegen die Antinomer. Aber durch Bring, Pinomaa und Elert ist klargestellt worden, daß Luther tatsächlich nichts von einem tertius usus legis weiß; die bezeichnete Stelle ist eine Fälschung (vgl. Elert, Werner: Eine theologische Fälschung zur Lehre vom Tertius usus legis, Z. f. Rel. u. Geistesgesch. 1948, 168 ff.). Wenn Wilfried Joest doch wieder das Problem des t. u . l. bei Luther aufgenommen hat, so nicht, um das Vorkommen des Begriffes bei Luther dennoch zu beweisen. Es geht ihm nur um die Sache. Die Frage, die ihn bewegt, ist die, ob Luther wirklich das Handeln des Christen einfach der Spontaneïtät des Glaubens überweist derart, daß es nicht mehr am geschriebenen Worte Gottes orientiert ist. Wäre das der Fall, würde der von Luther in der Dogmatik so heftig bekämpfte Spiritualismus in Luthers Ethik Triumphe feiern. Ist solche „mystizistische" Ethik (so schon Joachim Mörlin; 52) wirklich Luthers Ethik? Weiß Luther wirklich nicht um die „Lust an Gottes Gesetz", die das Alte Testament besingt, und kennt er wirklich nicht auch eine Funktion des Gesetzes, die dem glaubenden Menschen als solchem gilt und ihm Weisungen gibt, die unmittelbar befolgt werden können?

Das Kernstück des Buches ist dem gründlichen Nachweis gewidmet, daß Luther nicht nur ein Fortwirken des Gesetzes auch im Leben des Gläubigen kennt, insofern er zugleich (Gerechter und) Sünder ist (simul justus — simul peccator), sondern auch ein positives Fortwirken des Gesetzes im Raum des Evangeliums und im Leben des Gläubigen als Gerechtfertigtem und Geheiligtem.

Durch ausgezeichnete Interpretation des Gesetzesbegriffes bei Luther überhaupt in seiner Vielschichtigkeit, durch eine nach allen Seiten hin sie abfühlende Untersuchung der bekannten Rede Luthers vom simul-simul des Christen und durch Analyse einer Fülle von Lutherstellen kommt Joest zu dem Ergebnis, daß Luthers Ethik wohl eine Ethik der Freiheit ist, aber einer Freiheit, deren Wesen gerade darin besteht, daß sie sich freudig an Gottes Gebot bindet. „Nicht darin besteht die Freiheit des Christen, daß er des Wortes Gottes nicht mehr bedarf, sondern dies ist die Krone seiner Freiheit, daß er dieses Wort hören und zu diesem ein innerstes Ja sprechen darf" (113).

Joest hätte damit schließen können; und seine vorgelegte Lutherarbeit wäre ihm wahrscheinlich mit viel Anerkennung und Dankbarkeit abgenommen worden. Tatsächlich hat er sich noch einer weiteren Aufgabe unterzogen. Er hat in einem zweiten, neutestamentlichen Teil der Arbeit untersucht, ob etwa dieselbe oder eine analoge Spannung, wie sie in Luthers Ethik vorliegt — Absage an das Gesetz und doch Bindung des neuen Menschen an das Gebot —,

auch im NT da ist. Nach sorgfältiger Untersuchung etwa der Rechtfertigungslehre des Paulus mit seiner Absage an das Gesetz einerseits und dann seiner Rede vom Gericht nach den Werken andererseits, aber auch der analogen Problematik in den anderen Schriftengruppen des NT kommt Joest zu dem Ergebnis, daß sich durch das ganze NT hindurch tatsächlich eine ähnliche, wenn auch nicht absolut gleichartige Spannung wie bei Luther zieht — einerseits die Erlösung ohne alle Werke, andererseits die Predigt von dem Gericht, bei dem nach den Werken gefragt wird, und die Paränese mit dem Blick auf dieses Gericht. Dabei verteilen sich die Luthers Gnadenlehre entgegenkommenden und die in Spannung zu ihr stehenden Aussagen des NT nicht auf die verschiedenen Schriftengruppen des NT, sondern sie gehen durch sie hindurch, wenn sie auch hier und dort verschieden ausgedrückt und akzentuiert sind.

Darum, unbedingt den tertius usus legis wieder in Luthers Denken hineinzubringen und den so verstandenen Luther dann mit dem NT zu harmonisieren, wobei bei Luther wie im NT die nichtpaulinischen Elemente besonders herauszustreichen wären, geht es Joest ganz gewiß nicht. Joest will nur klarstellen: „Luther kennt ein Gebot, das — nun wirklich in, mit und unter dem Evangelium — konkrete Weisung gibt, und einen Gehorsam des Glaubens, der mit der Freiheit des Glaubens geeint ist“ (197). Ob man dafür an der alten Formel t. u. l. festhalten kann, ist J. selber sehr fraglich. Er möchte lieber einen usus legalis und einen usus evangelicus des Gebotes unterscheiden.

Eine Auseinandersetzung mit J. könnte m. E. nur als Auseinandersetzung über seine einzelnen Belege erfolgen. Sehr zu beachten wäre dabei immer, ob die Belege wirklich einen echten *dritten* Gebrauch des Gesetzes bezeugen oder (was letzten Endes nicht bestritten war) auf ein Gelten des Gesetzes für den Christen, sofern er noch peccator ist, hinauslaufen. Diese Einzelauseinandersetzung hier zu führen, ist natürlich nicht möglich. Daß die Arbeit von Joest eine ausgezeichnete Leistung ist, steht fest, ganz gleich, ob sich nun jeder Beleg als stichhaltig erweist. Daß eine Monographie über ein Thema aus Luthers Theologie innerhalb kurzer Zeit eine 2. Auflage erlebt, ist etwas, was bekanntlich nicht eben häufig vorkommt. Bei Joests Arbeit hat es gute, sachliche Gründe gehabt, daß die 1. Auflage so schnell abgegangen war. Die Arbeit gehört zu den gediegensten Untersuchungen zu Luthers Theologie, die dem Rezensenten bekannt sind. Sie ist scharf auf ihren Sondergegenstand abgestellt, führt aber letztlich zielstrebig in das Zentrum von Luthers ganzer Theologie hinein.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Wingren, Gustav: **Luthers Lehre vom Beruf.** (Aus dem Schwedischen übersetzt von Egon Franz.) München: Chr. Kaiser 1952. 218 S. Lw. 12,80 DM.

Das Werk Wingrens erschien in Schweden bereits 1942 als Gradualabhandlung in C. W. K. Gleerups Förlag, Lund. Es fand dort über den Kreis der Fachgelehrten hinaus eine so starke Beachtung, daß eine zweite Auflage herauskam. Die Herausgabe einer deutschen Übersetzung ist sehr zu begrüßen, denn sie füllt wirklich eine Lücke. Dem Übersetzer ist zuzustimmen, wenn er dabei auf die Tatsache hinweist, daß es bis heute noch keine echt und überzeugend durchgeführte Sozialethik im Luthertum gibt.

Der schwedische Lutherforscher beabsichtigt nun keineswegs, in die moderne Fragestellung, die einer lutherischen Berufsethik gestellt ist, mit seiner Untersuchung einzugreifen. Aber er weiß, und das steht doch trotz aller betonten Beschränkung hinter seiner Forschung, daß die lutherische Berufslehre, nicht zuletzt durch den Prozeß der Automatisierung der Berufsarbeit, in eine schwere Krise geraten ist. Daß Luthers Berufsethos geradezu unverständlich zu werden droht angesichts der Moderne, ist ihm nicht unbekannt. Und doch zieht sich Wingren eine

scharfe Grenze. Sobald Luthers Standpunkt klargelegt ist, sieht er seine Aufgabe für beendet an.

Diese Selbstbegrenzung des Verfassers, der die ganze einschlägige Literatur zu dem Thema kennt und in einer ständigen Bezugnahme verwendet, mag zu bedauern sein. Aber wir hören wirklich Luther. Wingren nimmt seinen Ausgang vom gereiften Luther, der das Mönchsideal überwunden hat. Denn in der Polemik gegen das einsame, von Familie und Leben isolierte Mönchsleben entfaltet sich Luthers Lehre vom Beruf, die in ihren entscheidenden Grundsätzen ohne jede mittelalterliche Vorbereitung ist. Denn die Lektüre Taulers vermochte Luther nicht mehr als einen Anstoß nach vorwärts zu geben. Wingren liegt alles daran, Luthers Berufslehre nicht isoliert darzustellen, sondern in den ganzen Zusammenhang seiner Theologie zu ziehen. Hierin liegt ein großer Reiz und wohl auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung dieser Untersuchung. Es geschieht in drei Kapiteln: Erde und Himmel, Gott und Teufel, Der Mensch.

Besonders interessant ist das Kapitel „Erde und Himmel", in dem Wingren Luthers Zweireichelehre, das Reich des Gesetzes über den Leib auf der Erde und das Reich des Evangeliums über das Gewissen im Himmel darstellt. Wenn auch das erste Reich vergänglich und das zweite ewig ist, so sind sich beide Reiche doch nicht Feinde. Denn beide Regimente, das geistliche und das weltliche, liegen in Gottes Hand. Wingren macht hier bereits deutlich, daß er sich von einer gewissen deutschen Lutherinterpretation trennt, die die ursprüngliche Tendenz Luthers zu stark in der Betonung der Trennung beider Reiche und weniger in ihrer Verknüpfung sieht. Für Luther ist nach seiner Auffassung einfach „bezeichnend, daß die Betrachtung der Regimente fast immer unmittelbar übergeht in den Gedanken an den zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Teufels bestehenden Gegensatz". Hier zitiert Wingren mit Bedacht G. Törnvall. Da Gott und Teufel nicht nebeneinander, sondern als Feinde gegeneinander stehen, geht auch ihr Kampf quer durch beide Reiche hindurch. Dadurch wird nach Wingren die Anschauung Luthers im höchsten Maße kompliziert. Bei der Entfaltung der Lehre vom Beruf sind diese Tatsachen stets zu beachten.

Daß Wingren viele Probleme, die dem Versuch, sie auf eine gemeinsame glatte Formel zu zwingen, widerstreben, stehen läßt und nicht systematisch preßt, ist dankbar anzuerkennen. Interessant ist, daß Wingren immer wieder von einer Frage spricht, die ihm bei Luthers Berufslehre ständig begegnet, ja ihm bei Luther in gewisser Hinsicht als Hauptfrage erscheint: Das Verhältnis zwischen Freiheit und Zwang. Für Luther ist das Leben im Beruf auf der einen Seite Unterwerfung unter eine von vornherein festgelegte und vorgeformte Ordnung. Aber auf der anderen Seite darf der Mensch im Glauben und in der Liebe das Gegebene frei umgestalten. Wingren spricht geradezu von einem fast spielerischen Zug in der Ethik Luthers, die ihren freien Raum durch den Bezug auf Gott als den ständig Neuschaffenden gewinnt. Die Doppelheit Festigkeit — Beweglichkeit, die dem Schöpfungsglauben Luthers seine Lebendigkeit und Spannung verleiht, formt auch seine Berufsethik. Hier sieht Wingren ein Problem für die Lutherdeutung, das er nicht zu lösen sucht. Im Gang seiner Untersuchung aber schimmert diese Doppelheit nicht nur als Formalprinzip hindurch. Wingren versucht, diese Doppelheit zwischen Festigkeit und Beweglichkeit in die Gesamtanschauung Luthers einzubeziehen. Daß hier ein fruchtbarer Gedanke liegt, ist deutlich.

Für Wingren liegt die Lösung in der Tatsache, daß Gott überall gegenwärtig ist, aber auch der Teufel. Wenn der Teufel einen stillstehenden Beruf für seine Zwecke mißbraucht, antwortet Gott mit freier Neuschöpfung. Wenn der Teufel die Freiheit des Menschen benützt, um Anarchie zu erregen, antwortet Gott damit, daß er der Freiheit zwingende Barrieren entgegensetzt.

So erweist sich hier eine nicht unmittelbar gewollte, aber dankbar begrüßte Aktualisierung seiner Arbeit. Damit liefert Wingren mit seiner Untersuchung einen wertvollen und bei der heutigen Diskussion über die Berufsethik Luthers nicht mehr zu übersehenden Beitrag. So ist das Buch nach allen Seiten ein nachdenkliches und anregendes Buch.

Das schwere Problem, daß trotz des offensichtlich spielerischen Zuges in Luthers Ethik das Luthertum so schwerfällig geworden ist und in den Jahrhunderten nach Luther einen eigentümlich schwerfällig-konservativen Zug annahm, wird dadurch dringlicher. Schwedisches Luthertum hat im Gegensatz zum deutschen Festigkeit und Beweglichkeit in starkem Maße gezeigt. Das darf zugegeben werden. Aber auch dort konnte man, als das industrielle Zeitalter begann und das vorindustrielle Europa versank, keine lutherische Berufsethik ausbilden, die in einem unaufhörlichen Wechselspiel zwischen Festigkeit und Beweglichkeit der Moderne so gerecht werden konnte, daß sie die ganze lutherische Theologie befruchtete und aus der sozialethischen Unbeweglichkeit herausriß.

Auf der gleichen Linie liegt auch das andere Problem, das trotz der starken Beweglichkeit und der Spannungen in Luthers Theologie mit ihrem biblischen Realismus es zu so viel Kirchenschlaf und totgepredigten Gemeinden kommen konnte. Dahinter taucht wohl die schwerste Problematik auf, die von der modernen Lutherforschung noch nicht verarbeitet und gelöst worden ist, die in dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung liegt, daß die Rechtfertigung nicht zur Passivität im ethischen Handeln und die Lehre von der Heiligung nicht in Werkfrömmigkeit absinkt. Wenn Wingrens Untersuchung hier mit der starken Herausarbeitung der Doppelheit Festigkeit — Beweglichkeit neue Anstöße gibt, daß ein „Antipietismus" nicht zu einer Erstarrung der ethischen Probleme führt, so ist es ein Beitrag, für den die lutherische Theologie nur dankbar sein darf.

Leipzig Erich Beyreuther

Heckel, Johannes: **Lex charitatis.** Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1953. 219 S. 4°. DM 42,— = Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist.Kl., NF. H. 36.

Dieses schon berühmt gewordene Buch gehört zu den Glanzleistungen der Lutherforschung aus den letzten Jahren. Sein Verfasser ist, wie der Titel schon vermuten läßt, kein Theologe, sondern ein Jurist, ein Rechtshistoriker. Und mit welch glänzender Lutherkenntnis hat er sein Werk gearbeitet! Der Respekt vor dem großen Wurf ist ihm vielfach, auf der ganzen Linie wohl, bezeugt worden. Was die Arbeit so außerordentlich anziehend macht, jedenfalls für den Theologen, ist dies, daß nicht juristische Fragestellungen und Begriffe an Luther herangetragen werden, zu denen dann Luthers Rechtsdenken passend gemacht wird, sondern daß aus Luthers Theologie und ihren innersten Motiven heraus die Rechtslehre Luthers entwickelt wird. Dabei setzt Verf. grundsätzlich bei derselben Frage wie Karl Barth ein, der nach Rechtfertigung und Recht bzw. nach dem Rechtsbegriff der Rechtfertigungslehre fragt, wenn er selber dann freilich auch seinen eigenen Weg geht. Daß Verf. im Zentrum der Theologie Luthers einsetzt, die er richtig als eine theologia crucis versteht, hat zur Folge, daß er fast eine regelrechte Lehre von der Kirche mit bietet.

Es ist kaum möglich, hier eine Übersicht über das Werk zu geben, schlechterdings ausgeschlossen aber, eine erschöpfende oder auch nur das Wesentliche treffende Auseinandersetzung mit Heckel hier aufzunehmen. Die Debatte um Heckels Werk ist auch schon so weit geführt, daß ohne gleichzeitige Bezugnahme auf sie die Auseinandersetzung mit ihm nicht mehr fruchtbar wäre. Ein besonders wichtiger Beitrag zum Gespräch mit Heckel ist im Lutherjahrbuch 1957 erschienen: Paul Althaus: Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik,

40 ff. Heckel hat Althaus geantwortet, und zwar in einem Heft „Im Irrgarten der Zweireichelehre" (1957). Der Rezensent hat sich mit Heckel in Kerygma und Dogma (2, 1956, 76 ff.) auseinandergesetzt.

Welches sind die Ansatzpunkte in Heckels Untersuchung, die zu einer Auseinandersetzung veranlassen? Es ist zunächst die Grundthese des ganzen Werkes. Heckel nimmt positiv Luthers Rede von der lex naturalis auf und spricht von einem Naturrecht bei Luther. Dabei unterscheidet er zwischen einem göttlichen Naturgesetz, das im Reiche Christi gilt, so, wie es im Urstande, im status naturae incorruptae, gegolten hat und in der Vollendung wieder gelten wird, und einem weltlichen Naturrecht, das unter dem Sündenfall gilt und zwar eine Perversion des ursprünglichen göttlichen Naturgesetzes ist, aber so, daß es sich immer wieder an dem ursprünglichen Gottesrecht zu orientieren und soweit wie möglich ihm anzupassen hat. Ist Luther richtig interpretiert mit dieser Verhältnisbestimmung beider Naturrechte? Stehen Gott und Mensch gegeneinander mit dem Gebot der reinen Gottesliebe und dem der Liebe, die gebrochen geübt wird (so Heckel)? Oder ist die Spannung zwischen Christusrecht und irdischem Recht die Spannung eines Gott wider Gott (so nach Meinung des Rezensenten Luther)?

Eine andere Frage: Die Rechtsbegründung Luthers wird durch Heckel im göttlichen, ursprünglichen Naturrecht gefunden. Im Blick auf dieses Recht Gottes, das am Anfang und am Ende einschränkungslos gilt — keine Sünde steht da seinem Gelten und Durchgesetztwerden mehr im Wege —, wird mit Recht von einer lex spiritualis gesprochen. Läuft das aber nicht auf eine Auflösung des Begriffes lex überhaupt hinaus? Anders ausgedrückt: Verf. steht natürlich immer noch innerhalb der großen Kontroverse gegen Sohm; spiritualisiert er nicht aber den Begriff der lex so stark, daß auf einmal Sohm wieder und ganz neu verständlich wird mit seiner Gegenwehr gegen das Recht in der Kirche Jesu Christi?

Das hat aber nun noch weitere Folgen: Der Untertitel von Heckels Buch heißt: Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Damit soll doch wohl nicht nur dies gesagt sein, daß ein Jurist diese Untersuchung geschrieben hat, sondern auch das andere, daß ein juristisch relevanter Rechtsbegriff bei Luther zu finden ist. Aber das ist vielleicht die Grundfrage, über die mit Heckel geredet werden muß, ob bei seiner Untersuchung ein juristisch relevanter Rechtsbegriff herauskommt. Man vergleiche die von Heckel 38 Anm. 227 zitierte Stelle WA XI, 252, 35: „er ist ein König über Christen und regiert on Gesetz alleyn durch seynen heyligen Geyst." Wie will man von daher zu einem juristisch relevanten Rechtsbegriff kommen? Nun kann man ja Luther nicht zwingen, einen juristisch belangvollen Rechtsbegriff zu zeigen, wenn er ihn nicht hat. Aber es gibt tatsächlich Äußerungen Luthers, nach denen Luthers Verständnis des Rechtes auf etwas sehr Irdisches hinausläuft; man vergleiche die Stelle, die Heckel 116 Anm. 917 zitiert und die von einem „euserlichen recht" spricht. Zu ihr gibt es noch reichlich Parallelen. Vielleicht läßt sich von daher ein Rechtsbegriff Luthers erarbeiten, mit dem der Jurist sehr wohl etwas anfangen kann, während von der lex spiritualis her sich sehr viel schwerer, wenn es überhaupt geht, ein Weg zum irdischen Recht finden läßt. Aber diese Auseinandersetzung um die juristische Relevanz des von Heckel bei Luther gefundenen Rechtsbegriffes mögen vor allem einmal die Juristen führen.

Zum Interessantesten, was Heckel bietet, gehören die Ausführungen über den Großtyrannen. Gemeint ist die staatliche Macht, die so weit und so offen vom Gebot Gottes abweicht, daß ihr gegenüber tätlicher Widerstand geboten ist. Es ist höchst dankenswert, daß Heckel das einschlägige Material bekannt macht; tatsächlich ist es weithin übersehen worden. Aber zu fragen ist: Welche Folgerungen praktischer Art zieht Luther? Entbindet er den

Kriegsgefangenen, der beim Türken einsitzt, von aller Gehorsamspflicht? Gibt er ihm das Recht, alles zu tun, was dem Tyrannen schädlich ist? Es könnte sein, daß man, sobald man der Frage nachgeht, plötzlich der glänzenden Möglichkeit ledig wird, modernen Kritikern an Luther, denen dessen Widerstandslehre zu zahm ist, Luther doch schmackhaft zu machen.

Es muß bei diesen andeutenden Hinweisen auf die Fragen, die Heckel zu stellen wären, bewenden. Natürlich müßte man noch ein paar mehr aufführen, um vollständig zu sein. Aber keinesfalls soll der Eindruck einer mäkeligen Kritik oder des Versuches, das Gewicht einer großen Leistung verringern zu wollen, entstehen. Im Gegenteil: Jede echte Leistung erweist sich gerade darin als solche, daß sie zum Gespräch herausfordert. Es wäre zu wünschen, daß das Gespräch mit Heckel noch kräftig weitergeführt würde, und nicht nur von theologischer Seite aus.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Hillerdal, Gunnar: **Gehorsam gegen Gott und Menschen,** Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1955. 320 S. Gr. 8°. 18,—, Lw. 21,—.

H. teilt sein Buch, das die Übersetzung einer in Lund vorgelegten Dissertation ist, in zwei Hauptteile, I. Luthers Lehre von dem weltlichen Regiment (17—122) und II. Die Staatslehre in der gegenwärtigen evangelischen Theologie (123—307). Dem geht eine kurze Darstellung der Aufgabe voraus. Ein Personen- und Literaturverzeichnis ist angefügt. Die Unterteile II, A Darstellung und II, B Diskussion sind an Umfang und Gewicht je für sich dem I. Teil gleich.

Der Teil über Luthers Lehre dient als Grundlage; damit steht Luther nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kritik, die von der Schrift ausgehend geübt wird. Als Repräsentanten der modernen Zwei-Reiche-Lehre sind Werner Elert, Paul Althaus und Friedrich Gogarten ausgewählt, denen Karl Barth, der diese nach dem Programm Rechtfertigung und Recht ablehnt, und Alfred de Quervain und Jacques Ellul, die Barth in der christologischen Begründung der Staatsethik folgen, gegenübergestellt sind.

Bei der Gegenüberstellung der christologischen Staatsethik Karl Barths mit der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers (wie H. lieber um der Deutlichkeit willen für Zwei-Reiche-Lehre sagt) kommt H. nach Überprüfung der zugrunde liegenden Exegese, des Verständnisses der Mitte der Schrift und der Christologie zu dem Ergebnis: „Die christologische Staatsethik ruht nicht nur auf einer sachlich unhaltbaren Einzelexegese, sondern das gesamte Schriftverständnis und die Christologie, die ihr zugrunde liegen, stimmen mit der Blickrichtung der biblischen Texte schlecht überein“ (287). Luther dagegen hat die „weitaus größere Übereinstimmung und Kongenialität mit den biblischen Texten“ für sich (270). Elert, Althaus, und Gogarten haben durch ihr Ausgehen von der Anthropologie und den Ordnungen eine gesetzlich orientierte Ethik, die das Evangelium und die daraus kommende Nächstenliebe zu sehr zurücktreten läßt (300. 303—304). Von ihrem Ausgangspunkt erklären sich auch verschiedene Überinterpretationen (z. B. Röm. 13; Röm. 2,14). Sie weichen damit vom Neuen Testament und Luther, die ihnen Grundlage sind, ab.

Die Stärke des Buches liegt in der besonders bei der christologischen Staatsethik sehr klaren Darstellung. Doch auch dort, wo in der „Diskussion“ eine Kritik unternommen wird, handelt es sich mehr um das Gegeneinander-Abwägen von referierten Tatbeständen als um eine Darbietung neuer Lösungen. So kann man sagen, daß dieses außerordentlich gut fundierte Buch in seiner klaren Darstellung der Dinge eine Einladung zur Diskussion über Fragen der Zwei-Reiche-Lehre ist, zu der allerdings die Vertreter der christologischen Staatsethik erst durch eine Klärung der Grundlagen in Christologie und Schriftverständnis Zugang hätten.

Zu fragen ist, ob das Prinzip Gesetz und Evangelium, das zur Feststellung der Schriftgemäßheit dienlich ist, so mit dem weltlichen und geistlichen Regiment Gottes gleichgesetzt werden kann, wie das H. bei Luther und den modernen Vertretern der Zwei-Reiche-Lehre sieht.

Merkwürdig ist, daß allen von H. behandelten modernen Bearbeitern der evangelischen Staatsethik ein Ausgehen von modernen Problemstellungen gemeinsam ist, worin H.'s Darstellung einen Hauptgrund der Abweichungen von der Schrift sieht.

Wiederitzsch/Leipzig Johannes Herrmann

Köhler, Walther: **Zwingli und Luther.** Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. **Bd. 2.** Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536. Hrsg. v. Ernst Kohlmeyer und Heinrich Bornkamm. Gütersloh: Bertelsmann 1953. 4°. XI, 534 S. 38,— DM. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. VII.

Der 1946 verstorbene Luther- und Zwingliforscher hatte das vorliegende Buch bereits 1943 im Manuskript abgeschlossen. Kriegs- und nachkriegsbedingte Schwierigkeiten zögerten die Veröffentlichung bis 1953 hinaus. Mit diesem Band, für den in den „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte" eine Nummer freigehalten worden war, hat der Verfasser sein großes Werk über die innerprotestantische Abendmahlskontroverse der Reformationszeit (Bd. 1 erschien 1924) abgeschlossen. Und er hat sein ursprüngliches Ziel weit überschritten: Über das Marburger Gespräch, ja weit über Zwinglis Tod hinaus bis zur Wittenberger Konkordie und ihren Nachwirkungen (bis 1538) verfolgt er das Ringen der beiden reformatorischen Glaubenstypen miteinander. Denn „contentio erit de fide", diese Prophezeiung Billikans für Marburg (74, vgl. 133) war richtig. Nicht sture Rechthaberei bei Luther, nicht platter Rationalismus bei Zwingli machen eine letzte Einigung unmöglich, sondern verschiedene Glaubensbegriffe stehen sich gegenüber. Luther hat es zu tun mit dem Gott, der wirklich „Fleisch" ward und sich nun „leiblich" finden lassen will, für Zwingli aber ist Gott der „Geist", und Geist kann nur dem Geist begegnen. Luther geht es um die objektive Sakramentsgabe, die der Glaubende zum Heil, der Ungläubige zum Gericht empfängt, Zwinglis Interesse bleibt das Subjekt des Gläubigen, auch nachdem das bloße Gedächtnismahl („wie bei einer Kirchweih") überwunden ist. Nur in contemplatione fidei ist Christus (geistlich) gegenwärtig. So konnte Marburg wohl Mißverständnisse beseitigen (Vorwürfe des „Marcionitismus" gegen Luther und des Schwärmertums gegen Zwingli) und dadurch die Debatte vereinfachen (*leibliche* Realpräsenz oder nicht), es konnte in den Marburger Artikeln eine gemeinsame Basis erreicht werden. Eine letzte Gemeinschaft wurde nicht erzielt.

Der unentwegte Vermittler zwischen Luther und Zwingli ist Bucer, Schüler beider, in der Abendmahlslehre zunächst Zwingli nahestehend. Von einem geradezu fanatischen Konkordienwillen beseelt wird er nach Marburg zum Meister der verbindenden Formel, die er außerdem noch für die streitenden Teile bis zur Fälschung des Wortsinnes mundgerecht exegesieren kann. Er „bricht" notfalls „ungerufen" (411) in interne Verhandlungen der Schweizer ein, um für seine Konkordie zu wirken, und nimmt es auf sich, treue Freunde, wie Ambrosius Blarer, zu verlieren (491). Das letzte Ziel erreicht er nicht; die Schweizer, deren Bekenntnis von 1536 Luther ganz wohlwollend aufnimmt (451), schließen sich der Wittenberger Konkordie nicht an, sie können das zwinglische Erbe nicht aufgeben. Die Folge von Bucers Bemühungen ist die Lutheranisierung Oberdeutschlands unter Ausschluß der Schweiz (480).

Das *dogmatische* Ringen wird in alle Einzelheiten verfolgt, auch die Äußerungen „der kleinen und kleinsten Trabanten der ... Hauptkämpfer" (Vorwort) sind festgehalten. Darüber hinaus wird die theologische Debatte in den großen religions-*politischen* Rahmen der Zeit

hineingestellt. Die allen drohende Gefahr forderte Zusammenstehen der evangelischen Stände auf den Reichstagen (Speyer 1529), damit aber auch eine Klärung über den gemeinsamen Glaubensstand (Augsburg 1530). Während Zwingli grundsätzlich ein politisches Zusammengehen aller Protestanten auch bei bleibenden Differenzen in der Dogmatik erstrebte und dafür bei Straßburg und dem Landgrafen Philipp Bereitschaft fand, beharrte das von Luther und Melanchthon beratene Kursachsen und (fast stärker noch) Brandenburg-Ansbach auf der Gleichung Bündnis = Bekenntniseinheit. Auch die Aufnahme der Oberländer in den Schmalkaldischen Bund, der dem Statut nach allen, die „das Evangelium angenommen haben" (251) offen stand, wurde erst vollständig, als die Straßburger ihre eigene Konfession, die Tetrapolitana (vgl. ihre Beurteilung durch Zwingli, 198: φενακίζεσθε !) im Sinne der CA und Apologie interpretierten, d. h. sie schließlich der Union mit dem Luthertum opferten. Spielte etwa bei Melanchthon neben der Sorge um die kirchliche Einheit (19. 22 u. ö.) die Rücksicht auf das Reich (30. 155. 226) eine Rolle, so sind die Schweizer von Anfang an noch stärker politisch gebunden. Jede zu große Annäherung an Luther mußte bei den dortigen Katholiken, die den Wittenberger in der Abendmahlslehre gegen den Zürcher ausspielten (117. 150 u. ö.), zu gefährlichen Reaktionen für das Reformationswerk führen. Das endgültige Scheitern der Union mit den Schweizern beleuchtet auch mit die fortschreitende Lösung der Schweiz vom Reich.

Die ungeheure Materialfülle hat der Forscher in 12 Kapitel gebannt, als deren natürliche Schwerpunkte sich Kap. 2 (Das Marburger Religionsgespräch), Kap. 5 (Der Reichstag zu Augsburg) und Kap. 11 (Die Wittenberger Konkordie) ergeben. Eine Etappe auf dem Weg zu letzterer bildet die Württemberger Konkordie (Kap. 8), die durch ein fragwürdiges Spiel Bucers (337, Verwendung der von den Zwinglianern abgelehnten Vermittlungsformel von Marburg!) zustandekam.

Der Verfasser hat eine erstaunliche Arbeitslast bewältigt. Dafür müssen wir überaus dankbar sein. In unermüdlicher Suche nach Quellen wurden namentlich bisher unbeachtete Schweizer Archive ausgebeutet. Kein Brief, kein Gutachten zur Sache sind unberücksichtigt geblieben. Köhler wollte ein umfassendes Bild der folgenreichen Auseinandersetzung der Reformationszeit geben. Und das ist ihm voll und ganz gelungen. „Mit der Distanz des Historikers" (Vorw.) wollte er urteilen. Darin unterscheidet sich sein Buch auch von Werken wie Bizer: Studien zur Gesch. d. Abendmahlsstreits im 16. Jh. (1940) und Graß: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (1940), die von systematischen Gegenwartsgesichtspunkten ausgehen. Man wird ihm den Willen zur Objektivität zuerkennen müssen, auch da, wo er vorsichtig abwägend dogmatische Urteile fällt, auf die er, um „Farblosigkeit" zu vermeiden, mit Recht nicht ganz verzichtet. Dabei erscheint ihm, bei aller Würdigung von Luthers Anliegen, die Haltung Zwinglis als die zukunftsträchtige, weil er trotz dogmatischer Differenz in Einzelfragen ein Gemeinsames, ein „Wesen des Christentums" (vgl. schon Bd. I, 827 ff.) herausarbeitet, wie übrigens auch Bucer, der freilich mit Rücksicht auf Luther zum Unionsformelschmied wird. Daß eine solche Gemeinsamkeit Grundlage für ein Bündnis sein kann (525), wird heute niemand bestreiten; ob sie aber zu einer kirchlichen Vereinigung ausreicht, bleibt noch immer eine offene Frage.

Einige wenige *Corrigenda:* S. 43, Z. 17 lies: Am (statt Am.); S. 208, Anm. 2: J. *T.* Müller; S. 214, Z. 8: Bergpredigt; S. 224, Z. 26: Dietrich; S. 506, Z. 9 v. u.: und. Statt „Münzer" (passim) sollte seit Hrch. Boehmer besser „Müntzer" geschrieben werden. Neben den ausführlichen Namen- und Ortsregistern hätte man bei der Fülle der benutzten Literatur ein Literaturverzeichnis begrüßt (S. 137, Anm. 1 fehlt der Titel des zitierten Buchs von Gennrich).

Eine kritische Frage zum Schluß: Ist die S. 103 dargestellte Exegese v. 2. Kor. 5, 16 durch Oekolampad gegenüber Melanchthons Auslegung („secundum carnem" = fleischlich *erkennen)* wirklich im Recht?

Alles in allem: Wir haben in dieser letzten Veröffentlichung Walther Köhlers ein Standard-

werk geschenkt bekommen, das uns die große innerevangelische Auseinandersetzung um das Abendmahl in der Reformationszeit erhellt, aber auch für die heutige Diskussion unentbehrlich ist.

Leipzig Gottfried Petzold

Bring, Ragnar: **Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie.** (Aus dem Schwedischen übersetzt von Karl-Heinz Becker.) München: Kaiser 1955. 231 S. Gr. 8°. Brosch. 15,—, Lw. 17,50 DM. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, R. 10, Bd. VII.

Ragnar Brings bedeutsame Schrift „Förhållandet mellan tro och gärningar inom lutersk teologi", die bereits 1933 erschien und in der skandinavischen wie in der übrigen außerdeutschen lutherischen Theologie stark beachtet worden ist, darf in ihrer zentralen Problemstellung mit Recht zu den „in keiner Weise überholten" (W. v. Loewenich) Beiträgen der Lutherforschung gezählt werden. An dem Verhältnis von Glauben und Werken macht Bring den grundsätzlichen Unterschied zwischen zwei „verschieden gestalteten Gottesverhältnissen", einem Gottesverhältnis „egozentrischer" und einem „theozentrischer Prägung", sichtbar. Hier wird das Bewegende des Glaubens nach Luthers Verständnis in der Tiefe erfaßt und der ganze Gegensatz zwischen der *Scheidung* von Religion und Sittlichkeit, die der scholastischen Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen entspricht, und Luthers Anschauung deutlich.

Nach Luthers Anschauung wird dargelegt, daß es unmöglich ist, so zwischen Glaube und Sittlichkeit zu unterscheiden, als sei der Glaube „etwas an und für sich von den Werken Geschiedenes". Die Gerechtigkeit des Glaubens, iustitia originalis, tritt unmittelbar in der iustitia actualis zu Tage (153). Von dieser Grundeinsicht aus, die des näheren entfaltet wird (13 bis 54), geht Bring in scharfsinnigen Untersuchungen den Veränderungen des lutherischen Glaubensverständnisses im frühen Luthertum nach. Zunächst stellt er dabei den Gehalt der Theologie Melanchthons in den Mittelpunkt der Diskussion, dann den Gegensatz zwischen den Anschauungen der Philippisten und der Gnesiolutheraner. Bei Luther ist jede Losreißung des Glaubens vom Werk und des Werkes vom Glauben ausgeschlossen. Das eben haben die unmittelbaren Nachfolger Luthers durch die Weiterwirkung gewisser scholastischer Fragestellungen theologisch nicht verstanden. Schon Luther und Melanchthon haben den Unterschied ihrer Intentionen selbst nicht genügend erkannt. „Und in der Zeit nach Luther bewirkten die Fragestellungen, daß es sich auch für seine treuesten und eifrigsten Schüler als ungemein schwierig oder unmöglich erwies, seiner wirklichen Anschauung einen einheitlichen Ausdruck geben zu können. Man könnte die Veränderung in der Anschauung so sehen, daß die Scheidung ... zwischen dem, was zum Gebiet der Rechtfertigung gehörte [das sind die Werke, sofern sie zur iustitia actualis gehörig gedacht sind], und dem, das nichts mit dem Gottesverhältnis zu tun hatte [das sind die zur iustitia civilis gehörigen Werke] ..., mit einer Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem verwechselt wurde, die von der nicht fern war, mit welcher die römische Theologie arbeitete. Der Glaubensbegriff neigte dazu, auf das im psychologischen Sinne Innere bezogen zu werden; er wurde vom egozentrischen Gesichtspunkt aus gefaßt" (153). Eben die Psychologisierung des Glaubens und die egozentrische Sicht der Rechtfertigung haben „die Religion vom äußeren Handeln getrennt" (160) und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung in der Theologie des Luthertums bewirkt. Luther selbst hat klar unterschieden zwischen einem falschen und einem richtigen *Erlösungsweg*. Für ihn sind bona opera nicht schlechthin gut. „Opera legis bezeichnet für Luther einen falschen Erlösungsweg und muß daher abgelehnt werden" (160). „... solange man von den Fragen des Gesetzes ausgeht, bleibt man innerhalb der Egozentrizität. Aber Luthers schließliche Auffassung bedeutete ja nicht, daß er das Evan-

gelium als eine Erfüllung der Forderung des Gesetzes auffaßte, sondern daß das ganze Schema des Gesetzes durchbrochen wurde" (32). Luthers Absichten dürfte man so kennzeichnen, daß „seine Verurteilung der Religiosität, die durch die Religion das Ihre sucht, und der Werkgerechtigkeit immer strenger wird; sie ist geradezu das durch und durch Böse, der radikale Gegensatz zur wirklichen Gerechtigkeit" (19). Die bona opera aber, die zum Leben des Glaubens gehören, sind ihrer Art nach der Gegensatz zu Werken des Gesetzes. „Neues Leben" hängt mit dem Glauben zusammen; Glaube und Liebe, in der Bedeutung der von Gott kommenden und im Menschen wirkenden Liebe, sind nicht zwei Dinge, sondern eines (160). Auf keinen Fall darf das — wie bei Melanchthon und dem ganzen von ihm beeinflußten Luthertum — dazu führen, den Glauben als ein „Mittel" zu verstehen, Gottes Gewogenheit zu gewinnen. „Wenn der Glaube so gefaßt wird, wird er als eine Leistung von seiten des Menschen angesehen. Gott kann, so denkt man hier, nur unter den Bedingungen des Glaubens rechtfertigen, und der Glaube wird dann das, was der Mensch anstelle von ‚Werken' Gott bieten soll, um für gerecht erklärt zu werden" (29). Für Luther liegt im Glauben aber ein *neues* Gottesverhältnis wie auch ein neues ethisches Verhältnis eingeschlossen. „Das religiöse Verhältnis schließt ... in sich, daß Gott der alles bestimmende und alles wirkende ist; aber der Mensch wird dadurch nicht passiv; der Glaube, in dem er alles von Gott entgegennimmt, wird vielmehr Ausgangspunkt für eine neue Aktivität, in der er als Gottes Werkzeug wirksam wird" (26).

Ein weiteres Problem stellt sich dann mit dem Begriff der *iustitia civilis*, die im Zusammenhang mit Luthers Anschauung von den beiden Aufgaben des Gesetzes steht. Auch hier wird die Ausbildung der Lehre vom dritten Gebrauch des Gesetzes das Zeichen für die von der Sicht Luthers wegführende Verschiebung der Denkweise. Luther versteht unter iustitia civilis eine äußerliche oder bürgerliche Gerechtigkeit, die an und für sich mit dem Gottesverhältnis nichts zu tun hat. Es ist ein Gebiet, wo das Gesetz wie die ratio ungestört herrschen (19), um die Ordnung im Äußeren aufrecht zu erhalten (156). Luthers Absichten entspricht es nun aber nicht, eine Scheidung zwischen dem Äußeren und Inneren vorzunehmen, daß das Äußere dabei eine Welt für sich bildet, unbeeinflußt von religiösen und ethischen Ideen.

Es ist mir die Frage, ob sich die Darstellung des in fünf schematische Gegenüberstellungen (Gegensatzpaare) entfalteten Verhältnisses von „Innerem" und „Äußerem" bei Luther (das übrigens zu den „am wenigsten verstandenen Gegenüberstellungen innerhalb der Anschauung Luthers" gehöre 111), als gelungene Analyse bezeichnen läßt. Bring, der sich hier mit M. Scheler, mit Runestam, mit Troeltsch und Naumann, mit C. Stange und H. Bornkamm auseinanderzusetzen bemüht ist, hätte m. E. den Sprachgebrauch Luthers selbst ausführlicher zu Gehör bringen können. Bring betont mehrmals, daß der Sprachgebrauch „bei Luther äußerst verwirrend sein kann" (114. 111. 115 u. ö.), so daß seine eigentlichen Absichten erst aus der von ihm gebrauchten, ihm „eigentlich widerstrebenden Terminologie" (115) herausinterpretiert werden müssen. Auf der anderen Seite will Bring in „Luthers sorgloser Ausdrucksweise" (161) einen Grund für das Mißverstehen seiner uns an sich „oft außerordentlich klar und einfach" begegnenden Meinung sehen. Vielleicht ist an dieser Stelle das Prinzip, Luther selbst als den Kritiker des Luthertums zu interpretieren, überspannt worden. Das Melanchthonverständnis Brings wird ohnehin zu weiterer Beschäftigung mit den Fragen der Entstehung des lutherischen Lehrbegriffes anregen; aber auch das pauschale Urteil über die orthodoxe Lehrbildung als eine Fehlleistung an dem entscheidenden Punkt, nämlich dem Verständnis des Glaubens als eines total neuen Gottesverhältnisses, bedarf wohl einer gewissen Korrektur. Erschwert wird das Studium der Darlegungen Brings durch die

Trennung von Text und Anmerkungen. Letztere finden sich im Anhang. Von den Anmerkungen und deren Quellenzitaten her würde vieles des an sich schon mit dem neuen Sprachgewand etwas undeutlicher gewordenen Textes besser zu übersehen sein, wenn sie unmittelbar beim Text stünden.

Das Buch hat bereits eine beachtliche Wirkung. Die kritischen Bemerkungen wollen als Hinweise auf die von Bring aus weiterzuführenden Untersuchungen verstanden werden. Dieses für die neuere schwedische Lutherforschung grundlegend gewordene Werk wird die Lutherforschung in Deutschland allgemein mit besonderem Interesse und dankbarer Achtung der wissenschaftlichen Arbeit Brings aufnehmen.

Greifswald Horst Beintker

Gensichen, Hans-Werner: **Damnamus.** Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1955. 162 S. Gr. 8°. 11,80 DM. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Band 1.

Mit der vorliegenden Habilitationsschrift löst der Verfasser tatsächlich das im Vorwort gegebene Versprechen ein, daß seine „Untersuchung einer umstrittenen historischen Frage" einen „positiven Beitrag zum besseren Verstehen der Kirchen untereinander" leisten möchte, „so negativ der Titel auch klingen und der Gegenstand auch erscheinen mag". Von Luther und den Bekenntnisschriften her greift Gensichen hier mutig und besonnen ein Problem auf, das zu den dringendsten Sachfragen oekumenischer Kirchenvereinigung gehört und trotzdem bisher kaum angepackt worden ist. Die Nüchternheit und Sorgfalt in der Erörterung eines so „explosiven" Stoffes vermag wohl auch Theologen anderer Konfessionen anzuregen, sich diesem vernachlässigten Forschungsgebiet zuzuwenden.

Die Studie bedient sich der theologiegeschichtlichen Methode. Dem Unterthema entsprechend beansprucht die Darstellung des Anathema in der Hl. Schrift, in der Alten Kirche und im Mittelalter nur ein einführendes Kapitel, das mit „Luthers römischem Prozeß als Beispiel mittelalterlicher Ketzerbekämpfung" schließt. So legt Kap. I „Zur Vorgeschichte" knapp und klar die theologischen und historischen Voraussetzungen für die Deutung des Damnamus in den folgenden Kapiteln dar. Während Kap. II von Luther handelt, schildern die Kap. III und IV „die Zeit der Augsburgischen Konfession (1530—65)" bzw. „die Zeit der Konkordie (1565—83)". Eine Zusammenfassung der ganzen Untersuchung fehlt, dürfte aber auch dank des entwickelnden und zurückgreifenden Gedankenganges der Abhandlung kaum als Mangel empfunden werden.

Eine kurze Wiedergabe des Inhaltes der Schrift darf nur dann versucht werden, wenn zuvor nachdrücklich die Lektüre der gehaltvollen Arbeit empfohlen ist. Denn auf die Fülle wichtiger Einzelbeobachtungen und sorgsamer Differenzierungen des Befundes kann hier selbstverständlich nicht eingegangen werden.

Das Anathema hat im AT den Sinn, daß Personen oder Dinge unwiderruflich *Gottes* Verfügung (vorwiegend zur Strafe und totalen Vernichtung) übergeben werden. Während im Judentum das Verwerfungsurteil zu einem Mittel innersynagogaler Gemeindezucht wird, modifiziert das NT nur die alttestamentliche Zwecksetzung. Das Anathema wehrt hier nicht mehr der Verletzung der Thorafrömmigkeit, sondern nur der Verfälschung der Verkündigung von der Gnadenoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Deshalb ist es nur Schutzmittel, aber nicht Zuchtmittel für die christlichen Gemeinden. „Es besagt, daß der Betroffene sich selbst außerhalb der Gemeinschaft des Leibes Christi gestellt hat (Tit 3, 10 f.)" (14). Die Alte Kirche hält an diesem Grundsinn des Damnamus fest, doch machen sich auch neue Motive geltend: gelegentliche Erweiterung zu einem Mittel der Kirchenzucht, Vergegenständlichung der Lehre, Institutionalisierung und Verrechtlichung der Kirche. In der mittelalterlichen Papstkirche wird das Anathema zu einem

Zuchtmittel im Gesamtgefüge eines theologisch-kirchlich-staatlichen Strafverfahrens verfälscht. Am Beispiel von Luthers Ketzerprozeß läßt sich dies veranschaulichen. a) Theologische Zensuren: Obwohl Cajetan mahnt: Sint errores, non haereses, wird Luther schließlich doch als vere haereticus beurteilt. b) Der kirchenzuchtliche Bann stuft sich als excommunicatio minor, exc. maior und anathema. Dies letztere ist nur eine solenne Form des großen Bannes. Da Luther als Häretiker zensiert ist, verfällt er dem Anathema. c) Daran schließt sich die staatliche Exekutive. Seit Ende des 4. Jahrhunderts gilt Häresie im römischen Reich als crimen publicum. Demzufolge trifft Luther die Reichsacht.

Der Reformator indes hebt die neutestamentliche Unterscheidung von Kirchenzucht (Bann) und Lehrzucht (Anathema) wieder ans Licht. „Luthers Kampf gegen den päpstlichen Absolutheitsanspruch und gegen das geistliche Recht schuf die Voraussetzungen dafür, daß der Bann wieder zum Ausdruck brüderlicher Gemeindezucht im Sinne des NT werden konnte" (31). Was aber ist unter Lehrzucht zu verstehen? In ihr scheidet sich die reine von der falschen Lehre auf eine eigentümliche Weise. Viva vox docet (39). Nicht die starre Summe gegenständlicher credibilia, sondern die lebendige Predigt aus der Hl. Schrift ist reine Lehre. Diese ist einerseits hermeneutisch durch die analogia fidei und andererseits durch die soteriologische Zwecksetzung, die Gewissen zu retten und zu trösten, bestimmt. In diesem Rahmen ist nun aber auch „Raum für die normative Geltung von Glaubens*artikeln*" (42). Der „Heubtartikel" von der Rechtfertigung regiert zwar über alles, doch wird er inhaltlich unterbaut und ergänzt durch die altkirchlichen Symbole bzw. die objektiven Dogmen der vier ersten allgemeinen Konzilien, das Erbsündedogma und die Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Altarsakrament (vgl. 42, aber auch das dort angegebene Urteil von Kattenbusch über die oekumenischen Symbole). Von der reinen Lehre gilt also zusammenfassend, daß die an der Rechtfertigung orientierte „fides quae creditur und die fides qua creditur im Grunde in eins fallen" (ebda.). Was gegen die so normierte reine Lehre verstößt, ist Irrlehre und mit Wachsamkeit zu bekämpfen. „Der berechtigte Unterschied von error und haeresis, von peripheren und zentralen Artikeln soll nicht aufgehoben sein; aber die Erfahrung hat Luther gelehrt, daß ein unschuldiger error oft nur Vorwand und Vorspiel eines Angriffs auf das Fundament ist" (45).

Die „Kirche der reinen Lehre", die aus der Predigt der Rechtfertigung lebt, hat die Lehrzucht wahrzunehmen, indem sie feststellt: „Hier ist falsche Lehre. Die Folgerungen, die für die Person des Irrlehrers zu ziehen sind, liegen im Grunde jenseits dieser Feststellung und gehören schon ins Gebiet der Kirchenzucht" (52). Ein feiner Unterschied besteht zwischen dem Anathema und dem Damnamus. Denn „das Anathema behält insofern seinen besonderen Ton, als es die Gott zugekehrte Seite des Verwerfungsurteils ausdrückt, während das Damnamus in erster Linie als das Urteil der Gemeinde verstanden sein will" (53). In diesem ist nur ein „aktiver Selbstschutz der Gemeinde" zu sehen (54). Das schließt ein, daß den berufenen Predigern des Evangeliums in besonderer Weise die Verantwortung für das Lehr- und Wehramt der Kirche zukommt. Dabei sollen Glaube und Liebe, Lehre und Leben nicht scheinchristlich vermengt werden. Caritatis est omnia tolerare, fidei nihil" (60).

Das Damnamus in der CA unterscheidet sich in seinem Sinn kaum von dem Luthers, nur seine kirchenpolitisch beeinflußte Anwendung ist problematisch. Melanchthons aus der Lage von Augsburg durchaus begreifliche Rücksichtnahme auf Rom bewirkt eine Unausgeglichenheit im Bekenntnis. Denn die CA verwirft nur die altkirchlichen Häresien, die Schwärmer und Zwinglianer. (Im einzelnen sei besonders auf die gründliche Untersuchung der Kondemnation in CA X verwiesen, vgl. 70—84.) „Wieviel glaubwürdiger wäre das improbant des Art. X gewesen und geblieben, wenn Melanch-

thon sich schon in Augsburg selbst zu den klaren Verwerfungen römischer Lehre hätte durchringen können, . . . unbeschadet dessen, daß die reformatorischen Grundlagen der Sache nach in der CA überall zu ihrem Recht kommen" (83). Immerhin „holte die Apologie die Auseinandersetzung mit Rom gründlich und deutlich nach" (ebda.).

Man müßte die ganze Epoche der protestantischen Theologiegeschichte von Luthers Tode bis zur Annahme des Konkordienbuches (1546 bis 1583) Abschnitt um Abschnitt betrachten, wollte man im Einzelnen anzeigen, welche Deutung das Damnamus bei den Philippisten, den Gnesiolutheranern sowie den Vätern und Widersachern der Konkordienformel erfahren hat. Es muß genügen, wenigstens auf das Ergebnis dieser spannungsreichen Entwicklung innerhalb des lutherischen Protestantismus noch hinzuweisen. Mit Recht sieht G. in den einschlägigen Darlegungen der Vorrede zur Konkordienformel eine Behandlung des Verwerfungsproblems, der „ein hoher Grad von Klarheit" eignet (146; vgl. dazu die sieben Gründe für die Notwendigkeit des Damnamus und die sechs Argumente für die notwendige Begrenzung der Verwerfung 145 f.).

Mit der Andeutung von Fragen, die von dem historischen Gegenstand der Untersuchung zur heutigen theologisch-kirchlichen Lage überleiten (157 ff.), schließt das Buch. Dabei gibt der Verfasser mit dankenswerter Klarheit seine eigene Stellung zum Verwerfungsproblem zu erkennen. Er urteilt, „daß das Damnamus, recht verstanden, nach wie vor als Zeichen für einen Gegensatz zu gelten hat, der bis ins fundamentum fidei hinabreicht, nur daß eben dies fundamentum nicht von einem quantitierenden, vergegenständlichten doctrina-Begriff her zu bestimmen ist, sondern in der Begegnung mit dem im Wort sich bezeugenden lebendigen Herrn seinen Ort hat" (162).

Der Nutzen und Wert des Buches soll nicht herabgesetzt werden, wenn wir zum Schluß noch drei kritische Fragen stellen. Zunächst ist zweifelhaft, ob G. wirklich Luther ganz gerecht wird, wenn er im Rechtfertigungsartikel das alle anderen Grundartikel des Glaubens bestimmende Kriterium der reinen Lehre sieht. Vor allem im Abendmahlsstreit mit den Schweizern wird doch deutlich, daß die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi ein Kriterium ist, das nicht der Oberhoheit der Rechtfertigungslehre unterstellt ist.

Daraus ergibt sich die zweite Frage. Sicherlich kann man Luther nicht für den bald wieder auflebenden Doktrinarismus in Anspruch nehmen. Aber es ist zum mindesten bei ihm strittig, ob die fides quae creditur nur im Rahmen der fides qua creditur gilt oder ob es nicht doch bestimmte Lehraussagen gibt, die auch dann objektiv-gegenständliche Gültigkeit haben, wenn die pneumatische Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensempfang nicht besteht. Es sei nur an die manducatio indignorum erinnert.

Drittens noch eine Frage zum ganzen Stoff. G. hat ihn theologiegeschichtlich gemeistert. Doch zeigt gerade die Darstellung, daß die *dogmatische* Behandlung des Anathema auch im lutherischen Protestantismus des 16. Jahrhunderts ständig von kirchenpolitischen und gelegentlich von weltpolitischen Motiven (vgl. 125 ff.) bedrängt wird. Ja, man kann vielleicht sogar eine innerprotestantische Domestizierung des Verwerfungsproblems vom Interim bis zum Streit um die Vorrede der FC beobachten. Denn in jenen wechselvollen Auseinandersetzungen wird aus dem neutestamentlich gemeinten Anathema so etwas wie eine Art „Morphologie" des innerprotestantischen Lehrdissensus, von dem man den Eindruck gewinnt, daß er nicht so schwer wiegt wie das nahezu axiomatisch verstandene Nein gegen die römische Kirche.

So ruft die theologiegeschichtliche Untersuchung nach einer dogmatischen Klärung, die den ganzen neutestamentlichen Befund zu Anathema, Häresie und gesunder Lehre erhebt, um dann an ihm *alle* Konfessionen und Denominationen „ohne Liebe" zu prüfen. Das Ana-

thema duldet weder eine römische oder auch antirömische noch eine protestantische oder auch antiprotestantische Voreingenommenheit. Da es im Angesicht der Christenheit aller Jahrhunderte gilt und allein in der Heiligen Schrift gründet, steht es ausschließlich unter apostolischer und damit unter Gottes eigener Autorität.

Leipzig August Kimme

Bornkamm, Heinrich: **Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte.** Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. Heidelberg: Quelle & Meyer 1955. 357 S. Gr. 8°. Lw. 21,—.

Die Geschichte des Lutherbildes gehört zu den reizvollsten Themen für den, der sich mit Luther beschäftigt, und für den, der überhaupt an der Geschichte der christlichen Kirche in der Neuzeit interessiert ist. In der Geschichte des Lutherbildes und Lutherverständnisses spiegelt sich die ganze Geschichte der Kirche und des christlichen Geistes. Im Jahre 1907 hat Horst Stephan in einer Schrift „Luther in den Wandlungen seiner Kirche" die Geschichte des Lutherbildes eindrucksvoll geschrieben; und mit einer 2. Auflage dieser Jugendarbeit gerade, die viel neues Material bringt, hat er 1951 seine gelehrte Lebensarbeit beschließen können.

Auch auf katholischer Seite ist das Interesse an der Geschichte des Lutherbildes erwacht. Der Freiburger Historiker Ernst Walter Zeeden hat 1950/52 ein dickleibiges, zweibändiges Werk über „Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums" veröffentlicht, mit viel neuem Stoff gegenüber Stephan, in seiner ganzen Schau kaum Stephan ebenbürtig und kaum der wirklichen Stellung des Luthertums zu Luther gerecht werdend.

Das hier zu besprechende Buch von Heinrich Bornkamm über „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte" hat seine ganz eigene Note. Nicht nur das ist es, daß sich Bornkamm, obwohl das im Obertitel nicht kenntlich wird, ganz speziell dem 19. und 20. Jahrhundert zuwendet und gleichsam einem Abschnitt aus der Geschichte des Lutherbildes betonte Aufmerksamkeit widmet. Das für die Bornkamm'sche Arbeit Charakteristische ist, daß ihr Verfasser sich weniger dem Lutherbild der Theologen zuwendet, als vielmehr dem der Dichter, Historiker und Philosophen. Natürlich kommt die theologische Lutherforschung etwa in Theodosius Harnack und dann vollendet in Karl Holl und seiner Schule zu Worte; aber der Schwerpunkt des Buches liegt bei Hamann und Goethe, Fichte und Hegel, Dilthey und Troeltsch usw. Ranke erfährt eine ganz besonders betonte Würdigung.

Die Herausarbeitung des Verhältnisses, in dem die Männer des deutschen Geistes im 19. und 20. Jahrhundert zu Luther stehen, geschieht eindrucksvoll. Die Texte — sie füllen etwa zwei Dritteile des Buches, so daß der Teil Texte etwa doppelt so umfangreich ist wie der Darstellungsteil — sind mit sehr viel Überlegung zusammengestellt. Der richtige Mittelweg zwischen der Darbietung nur kurzer, wenig sagender Brocken und der zu langer Textproben dürfte gefunden sein. Gelegentlich fragt man sich als Leser, ob nicht hier oder dort ein schärferes Wort der Kritik am Platze gewesen wäre: Nicht selten wird bei einem Denker des 19. Jahrhunderts ein Lutherbild sichtbar, das als Erasmus-Bild ganz zutreffend wäre, aber das Bild des wirklichen Luther gewiß nicht ist.

Auf Einzelheiten hinzuweisen, erübrigt sich. Auch der Leser des Buches, dem die Materie von vornherein nicht ganz fern liegt, wird eine Fülle von Dingen finden, die ihm bisher unbekannt waren. Die deutschen Katholiken kommen übrigens mit ihrem Verhältnis zu Luther reichlich zu Worte, und nicht erst die der allerneuesten Zeit. Als Ganzes genommen ist das Buch eine reiche und schöne Fundgrube für eine Fülle von Beispielen der Resonanz Luthers innerhalb der letzten beiden Jahrhunderte. Ohne großen Gewinn aus ihm gezogen zu haben, wird es schwerlich ein verständiger Leser aus der Hand legen.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Luther-Bibliographie 1955

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistent und Sachbearbeiter für die Luther-Bibliographie: Pastor *Gottfried Petzold*. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Dr. Gottfried Hornig, Lund; Prof. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. Dr. Gordon Rupp, Manchester; Prof. Dr. Theobald Süß, St. Ouen/Seine; Prof. Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia, USA; Prof. D. Valdo Vinay, Rom.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh.
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen.
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Berlin.
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München.
JK	=	Junge Kirche, Oldenburg.
LuBi	=	Luther-Bibliographie.
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin.
LuthJb	=	Luther-Jahrbuch, Berlin.
MPTh	=	Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThZ	=	Theologische Zeitschrift, Basel.
VuF	=	Verkündigung und Forschung, München.
WZ Ges. R.	=	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität . . . Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe.
Zbayr. KG	=	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, Nürnberg.
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZsystTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin.
Zw/DNF	=	Zeitwende. Die neue Furche, Hamburg.

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

A. Quellen

1. Quellenkunde

1. *Volz, Hans:* **Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung.** ZGK 66, '54/'55; S. 72—96.

2. *Volz, Hans:* **Ein bedeutsamer neuer Lutherfund.** Imprimatur, 12, '54/'55; S. 219—223.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

3. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 9. Hälfte 2.** (Die Übersetzung d. Andern Teils des Alten Testaments [2. Buch der Könige—Esther]). Weimar: Böhlau '55. XLIX, 394 S. 4°. 45,—; subskr. 36,— — — Bespr.: Wolf, E(rnst); ThLZ 82, '57; Sp. 46—48.

4. **Luthers Werke in Auswahl. 5. Bd. Der junge Luther.** Hrsg. v. *Erich Vogelsang* †. 2. durchges. Aufl. Berlin: de Gruyter '55. XI, 435 S. 8° Lw. 8,— — — Bespr.: Gerdes, Hayo; Luther, 27, '56; S. 42 bis 43. Lau, Franz; ThLZ 82, '57; Sp. 48—49. Vinay, Valdo; Protestantesimo, XI, '56; S. 43—44.

5. **Luthers Werke in Auswahl. 6. Bd. Luthers Briefe.** Hrsg. v. *Hanns Rückert.* 2. verb. Aufl. Berlin: de Gruyter '55. XV, 451 S. 8° Lw. 9,80 — — Bespr.: Brinkel, (Karl); Amtsbl. d. Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 9, '56; S. 8. Lau, Franz; ThLZ 82, '57; Sp. 48—49. Vinay, Valdo; Protestantesimo, XI, '56; S. 43—44.

6. **Luther Deutsch.** Die Werke *Martin Luthers.* In neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 8. Die Predigten.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 362 S. Kl. 8°. Hlw. 6,80 — — Bespr.: Althaus, Paul; ThLZ 81, '56; Sp. 53. Henke, Oswald; ELKZ 10, '56; S. 262.

7. *Luther, Martin:* **Works.** Edited by *Jaroslav Pelikan.* **V. 12: Selected Psalms I.** St. Louis: Concordia, Philadelphia: Muhlenberg '55. 418 S. $ 5,— — — Bespr.: Grimm, Harold J.; ARG 47, '56; S. 271—72. [Anonym:] Luther in English. New 55 volumes edition of Luther's works. Time, Atlantic Edition, New York, 66, '55; N. 22, S. 33.

8. *Luther, Martin:* **Commentary on the Epistle to the Romans;** a new translation by J(ohn) T(heodore) Mueller. London: Oliphants ['55]. 207 S. 17 s. 6 d. [= Ausg. f. England des '54 bei Zondervan, Grand Rapids, Mich., USA. ersch. Werkes; vgl. LuBi '54, Nr. 9.]

9. *Fausel, Heinrich:* **D. Martin Luther. Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche.** Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse. (2. [völlig neu bearb. u. erw.] Aufl. [1.—3. Tsd. d. Neuaufl.]). Stuttgart: Calwer Verl. in Zsarb. m. d. Quell-Verl. '55. VIII, 476 S. Gr. 8°. Lw. 19,80 — — Bespr.: Althaus, Paul; Luther, 26, '55; S. 44—45. H(utten, Kurt); DPfbl 55, '55; S. 117. Loewenich, Walther v.; ThLZ 80, '55; Sp. 614. Töpken, Carl; ELKZ 10, '56; S. 367. Wolf, E(rnst); EvTheol 15, '55; S. 144.

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

10. **Luther.** Ausgew. v. *Karl Gerhard Steck.* Eingel. v. *Helmut Gollwitzer.* Frankfurt/M., Hamburg: Fischer-Bücherei ('55). 207 S. Kl. 8°. 1,90 = Bücher des Wissens = Fischer-Bücherei. 76. — — Bespr.: Seegenschmidt, Friedrich; ELKZ 9, '55; S. 323. (Töpken, Carl); DPfbl 55, '55; S. 286—287.

11. *Luther, Martin:* **Letters of Spiritual Counsel;** edited and transl. by *Theodore G. Tappert.* Philadelphia: Westminster '55. 367 S. $ 5,—. (= Vol. XVIII of Library of Christian Classics.)
Dass.: Ausg. f. England: London: Student '55. 30 s. — — Bespr.: Schwiebert, Ernest; ARG 47, '56; S. 272—273.

12. *Luther, Maarten:* **Dor het geloof alleen.** Bloomlezing uit zijn werken. Vert. en ingeleid door *W[illem] J[an] Kooiman.* Utrecht: J. Bijleveld '55. 315 S. Geb. fl. 4,50; in Kunstldr. fl. 5,35. = Christeligke Klaesicken.

13. **Luther, tel qu'il fut.** (Textes choisis). Introduction de *[Henry] Daniel-Rops. Chanoine Christiani* annot. Paris: Arthème Fayard '55. 256 S. fr. 600,—.

14. **Les plus belles pages de Luther.** Par un ancien pasteur: *[Bernard de Perrot].* Yverdon: Ed. du campanile ('55). 116 S. m. Abb. sfr. 5,—

15. **Nun freut euch lieben Christen gmein.** Luthers Wort in tägl. Andachten zsgest. v. *Karl Witte.* 4. Aufl. Berlin: Luth. Verlagshaus '55. VIII, 359 S. 8°. Lw. 14,80. [Rückent.:] **Luther-Andachten.** — — Bespr.: Althaus, Paul; Luther, 27, '56; S. 41—42. Bell, Georg; ELKZ 9, '55; S. 378—380.

16. **Verwegene Zuversicht.** Lutherworte. Ausgew. v. *Johannes M. Herrmann.* Hrsg. im Einvernehmen m. d. Evang.-Luth. Freikirche. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 47 S. Kl. 8°. Kart. —,40.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

17. *Luther, Martin:* **Ausgewählte deutsche Schriften.** Hrsg. v. *Hans Volz.* Tübingen: Niemeyer '55. IV, 168 S. 2. Bl. Faks. 8° 8,— = Deutsche Texte. 3. — — Bespr.: Erben, Johannes; ThLZ 81, '56; Sp. 454—455. Gerdes, Hayo; Luther, 28, '57; S. 45.

18. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** (Hrsg. im Einvernehmen m. d. Ev.-Luth. Freikirche v. *Martin Willkomm* †. Für d. Neudruck durchges. v. *Gotthilf Herrmann* [9. Aufl.].) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 30 S. Kl. 8°. —,40.

19. *Luther, Martin:* **Kirisutosha no jiyû. — Ken Ishihara.** [= Von der Freiheit eines Christenmenschen.] Tôkyô: Iwanami shoten '55. 121 S. Y 40.

20. *Luther, Martin:* **Der Herr ist mein Hirte.** Der 23. Psalm. Ausgelegt. (Im Einvernehmen mit d. Ev.-Luth. Freikirche hrsg. v. *Martin Willkomm* †. Für d. Neudr. durchges. v. *Gotthilf Herrmann.* [3.Aufl.].) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 39 S. Kl. 8°. —,50.

21. *Luther, Martinus:* **Eine einfältige Weise zu beten.** Für einen guten Freund. 1535. (Die Bearb. d. Textes bes. *Ulrich Kunz.*) Stuttgart: Quell-Verl. ('55). 62 S. 8°. Lw. 6,—. 800 num. Ex. Hldrausg. in Schuber.

22. *Luther, Martin:* **Eine einfältige Weise zu beten. 1535.** Im Einvernehmen m. d. Ev.-Luth. Freikirche. Hrsg. v. *Martin Willkomm.* Für d. Neudr. durchges. v. *Gotthilf Herrmann.* Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 31 S. Kl. 8°. Geh. —,40.

23. *Luther, [Martin]:* **Über den Grund allen Gottesdienstes.** Aus seinem Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe. 1520. WA 6, 356. Luther, 26, '55; S. 131.

24. **Deutsche Theologie.** Das ist ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam in Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll. Mit d. Vorreden Dr. *Martin Luthers* und *Joh[ann] Arnds.* (4. neubearb. Aufl.) Stuttgart: J. F. Steinkopf ('55). 174 S. Kl. 8°. Pp. 2,80. = Steinkopfs Hausbücherei.

25. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Hrsg. v. d. Bischofskonferenz der VELKD nach d. Beschlüssen d. Generalsynode zu Rostock bei d. Thüringer Bibelanstalt Altenburg. (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. '55. 28 S. Kl. 8°. —,30.

26. *Luther, [Martin]:* **Kleiner Katechismus.** Bibelsprüche. Die biblischen Bücher. Das Kirchenjahr. Gesangbuchlieder. (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 108 S. Kl. 8° —,40. [Umschlagt.:] **Unterweisung im Glauben.**

27. Dass. (Ausg. f. d. Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, 3. Aufl.)

28. Dass. (4. Aufl.)

29. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus.** Mit 200 Sprüchen, 38 Kirchenliedern u. kleiner Bibelkunde. Zsgest. v. Karl Fr[iedrich] Müller. Hrsg. im Einvernehmen m. d. Ev.-Luth. Freikirche. [Neuaufl.] Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 46 S. 8°. —,45.

4. Textkritiken, Chronologisches, Einleitungsfragen

Keine Veröffentlichungen

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

30. *Asche, Siegfried:* **Martin Luther und die Wartburg.** In: Asche, Siegfried: Die Wartburg. Dresden: Sachsenverl. '55. S. 41—49. — — Bespr. d. Gesamtwerks: Kötzsche, Dietrich; Zeichen der Zeit, 11, '57; S. 79.

31. *(Asche, Siegfried):* **Die heilige Elisabeth und Martin Luther auf der Wartburg.** (11.—20. Tsd.) (Berlin: Union Verl. '55). 31 S. m. Abb. Kl. 8°. 1,50 = Das christl. Denkmal. H. 18.

32. **Das Bildnis des evangelischen Menschen.** Von Martin Luther bis zur Gegenwart. (Hrsg. v. *Friedrich Bartsch* in Verb. m. *Renate Trautmann* u. *Helmuth Burgert.*) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 267 S. m. zahlr. Abb. 4°. Lw. 25,—. Luther betr.: S. 8—11.

33. *Lenckner, Georg:* **Lucas-Cranach-Gemälde und Martin Luther.** DPfbl 55, '55; S. 131.

34. **(Martin Luther und die deutsche Reformation.** Eine Modellierkarte zur Kirchengeschichte mit 20 Figuren. [Mit Text auf d. Rücks.]) (Möckmühl: Aue Verl. '55). 35×38,5 cm. 4°. —,35.

34a. *Thulin, Oskar:* **Cranach-Altäre der Reformation.** Mit Aufnahmen v. Charlotte Heinke-Brüggemann Berlin: Evangel. Verl.-Anst. '55. 167 S., Mehr. Bl. Abb., 1 Titelb. 4°. Lw. 22,50. — — Bespr. Kaufmann, G., ZKG 68, '57; S. 221.

35. *Thulin, Oskar:* **Die Wittenberger Lutherstätten.** (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '55.) 15 S. mit 8 Abb. Kl. 8°. Geh. —,75.

36. *Thulin, Oskar:* **Die Wittenberger Lutherhalle.** Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 192—194.

37. *Wessel, Klaus:* **Luther auf der Wartburg.** Mit 16 Bildtaf. Eisenach: Röth ('55). 60 S. 6 Bl. Abb., 3 Taf. 8°. Engl. brosch. 2,50. = Veröffentl. d. Wartburg-Stiftung. 3.

B. Darstellungen

1. Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

38. *Bainton, Roland Herbert:* **Lutero.** Raquel Lozada de Oyalá Toray, rev. A. F. Sosu. Buenos Aires: Sudamaricana ('55). 485 S. il. m$ n 74 [= Ausg. in Spanisch von: Bainton, Here I stand, '50; s. LuBi '40/'53; Nr. 83.]
39. *Barth, Karl:* **Martin Luther — Eckstein der Geschichte.** Sonntagsblatt, 8, '55; Nr. 30, S. 23.
40. *Beintker, Horst:* **Zu verkündigen des Herrn Werke.** Martin Luthers Leben in seiner bleibenden Bedeutung. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('55). 39 S. Kl. 8°. —,80
41. *Bihlmeyer, Karl — Tüchle, Hermann:* **Kirchengeschichte III, 1 u. 2: Die Neuzeit und die neueste Zeit.** 11. u. 12. Aufl. Paderborn: Schöningh '55/'56. XV, 584 S. Gr. 8°. Je 12,—. Luther betr.: S. 4—54. — — Bespr. Moeller, B(ernt); ThLZ 82, '57; Sp. 282—284.
42. *Daniel-Rops, Henry:* **Histoire de l'Eglise du Christ. IV. L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. 1. Une révolution religieuse: La Réforme protestante.** Paris: Arthème Fayard '55. 619 S. 850 fr. Luther betr.: Chap. V.: La drame de Martin Luther. S. 307—396.
43. *Fuchs, Walther Peter:* **Das Zeitalter der Reformation.** In: Gebhardt, Bruno: Handbuch der deutschen Geschichte. 8. vollst. neubearb. Aufl. Bd. 2. Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus. 16.—18. Jh. In Verb. mit ... hrsg. v. Herbert Grundmann. Stuttgart: Deutsche Verl. Ges. '55. S. 1—104.
44. *Harbison, Elmore:* **The Age of Reformation.** (Development of Western Civilizasion). Ithaka, N. Y.: Cornell univ. press '55. 145 S. Kt. $ 1,25 Dass. Ausg. f. England: London: Oxford univ. press '55. 10 S.
45. *Katterfeld, Anna:* **The Story of Martin Luther for young people;** transl. from the German by Lydia Regehr. Grand Rapids: Eerdmans '55. 90 S. $ 1,—
46. *Kooiman, Willem Jan:* **By Faith Alone. The Life of Martin Luther.** Transl. by Bertram Lee Woolf. New York: Philosophical Lib. '55. 218 S. $ 5,— [= Amerik. Ausg. d. engl. Übers. v. Kooiman, Maarten Luther '46; vgl. LuBi '40/'53, Nr. 97 u. LuBi '54, Nr. 36.] — — Bespr.: Rohr, John von: ARG 48, '57; S. 134.
47. *Lindsay, Thomas Martin:* **Luther and the German Reformation.** Reprint Grand Rapids: Zondervan '55. 310 S. $ 1,95
48. *Scherrinsky, Harald,* u. *Walter Wolf:* **Das Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe.** Frankfurt/M., Berlin, Bonn: Diesterweg '55. V, 72 S. 8°. Kart. 2,80. = Europa im Wandel.
49. *Smith, Lacey Baldwin:* **The Reformation and the decay of medieval ideals.** Church History, XXIV, ('55); S. 212—220.
50. *Thiel, Rudolf:* **Luther.** Transl. by Gustav K. Wiencke. Philadelphia: Muhlenberg '55. 492 S. $ 5,—

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

51. *Boehmer, Heinrich:* **Der junge Luther.** Mit e. Nachwort v. Heinrich Bornkamm. [Mit 35 z. T. unveröffentl. Bildern u. e. Faks.] 7. Aufl. Leipzig: Koehler u. Amelang '55. 380 S. Gr. 8° Lw. 8,—
52. *Laufner, Richard:* **Zur Abstammung von Luthers Lehrer Johann von Paltz.** Vierteljahresblätter der Trierer Gesellschaft für nützliche Forschungen, 1, '55; S. 59—62.
53. *Staedtke, Joachim:* **Eine neue Version des sogenannten Utinger-Berichtes vom Marburger Religionsgespräch 1529.** Zwingliana, 10, '55; S. 210 bis 216.
54. *Stasiewski, Bernhard:* **Ein neues Bild der Initia Lutheri.** ARG 46, '55; S. 100—105. Betr. Meißinger, K. A.: Der katholische Luther. ('52); vgl. LuBi '40/'53, Nr. 121.
55. [Anonym:] **Die erste Lutherische Hochschule Wittenberg.** Der Lutheraner, 9, '55; S. 69—70.

b) Luthers Familie

56. *Aland, Kurt:* **Katharina von Bora.** Zw/DNF 26, '55; S. 167—177.
57. *Simon, Matthias:* **Hatte Luther verwandtschaftliche Beziehungen zu Bad Neustadt a. d. Saale?** ZbayrKG 24, '55; S. 11—23.
58. *Zischler, Hans:* **Luthers Käthe.** O castelo forte. Ein feste Burg, Ponta Grossa, 9, '55; Nr. 102, S. 4—6; Nr. 103, S. 5—6.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

59. *Bakker, J. T.:* **Coram Deo. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie.** Kampen '55. 229 S. = Akad. Diss. Amsterdam.
60. *Bizer, Ernst:* **Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.** ZKG 67, '55/'56; S. 61—92.

61. *Ihlenfeld, Kurt:* **Luther als Polemiker.** Luther, 26, '55; S. 166—176.
62. *Lindemann, Henry:* **Martin Luther, Man of God.** Sel. essays. New York: Exposition '55. 102 S. $ 3,—
63. *Lortz, Joseph:* **Wie kam es zur Reformation?** Ein Vortr. (3. Aufl.). Einsiedeln: Johannes-Verl. ('55). 82 S. 8°. sfr. 3,80. = Christ heute. Reihe 1, Bdch. 9.
64. *Surkau, Hans Werner:* **Beobachtungen zum Menschenbild des jungen Luther.** Der evang. Erzieher, 7, '55; S. 90—96.
65. *Wentz, Abdel Ross:* **Lutero e sua Crise Espiritual.** O castel forte. Ein feste Burg, Ponta Grossa, 9, '55; Nr. 104, S. 2.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

66. *Alanen, Yrjö J. E.:* **Valinta ja vastuu.** Keskustillisen predestinatio — opista kristillisen aatehistorian valona. [= Erwählung und Verantwortung]. Porvoo: WSOY '55. 170 (+ 1) S. Fm. 400,—; sid. 500,—
67. *Althaus, Paul:* **Luthers neues Wort von Christus.** Luther, 26, '55; S. 57—70.
68. *Bandt, Hellmut:* **Luthers Lehre vom verborgenen Gott.** O. O. ['55.] Berlin, Humboldt-U.; Theol. F., Diss. v. 12. Nov. '55.
69. *Berthold, Rudi:* **Die religiös-philosophischen und die sozial-politischen Wesenszüge der Rechtfertigungslehre Martin Luthers** (1519—1521). O. O. ['55.] XI, 204 gez. Bl. 4°. [Maschinenschr.] Berlin, Humboldt-U., Phil. F., Diss. v. 7. Dez. '55.
70. *Bring, Ragnar:* **Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie.** (Aus dem Schwed. übers. v. Karl-Heinz Becker.) München: Kaiser Verl. '55. 231 S. Gr. 8°. 17,50; subskr. 15,75. = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. R. 10, Bd. 7. — — Bespr.: Lau, Franz; Evang. Diaspora, 26, '55; S. 199. Loewenich, Walther von; ThLZ 80, '55; Sp. 542—543. Beintker, Horst; LuthJb 25, '58, S. 198—200.
71. *Erikson, Einar:* **Humilitationsmotivet i De servo arbitrio.** Norsk Teologisk Tidskrift, '55, H. 3.
72. *Engelland, Hans:* **Aus Luthers Theologie des Kreuzes.** In: In dieser österlichen Zeit. Ein Passions- und Osterbrevier. Unter Mitw. v. . . . hrsg. v. Hans Jürgen Schultz. Hamburg: Furche '55; S. 58—69.
73. *Kooiman, Willem Jan:* **Gods maskerspel in de theologie van Luther.** In: Maskerspel. [Festschrift] voor Dr. W. Leendertz. Boussum: Mousault. '55; S. 49—83.
74. *Link (†), Wilhelm:* **Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie.** Hrsg. v. Ernst Wolf und Manfred Metzger. 2. unveränd. Aufl. München: Kaiser Verl. '55. IX, 391 S. Gr. 8°. 13,50; Lw. 16,50. — — Bespr.: Kühlke; Amtsbl. d. Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 9, '56; S. 80—81. Steck, K[arl] G[erhard]: Ev. Theol. 15, '55; S. 142 bis 143. Töpken, Carl; DPfbl 55 '55; S. 286. Gerdes, Hayo: Luther, 28, '57; S. 43—45.
75. *Pinomaa, Lennart:* **Miten Luther asennoitui predestinaation?** [= Wie verhielt sich Luther zur Prädestination?] Teologinen Aikkauskirja, '55; S. 207—266.
76. *Pinomaa, Lennart:* **Die profectio bei Luther.** In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 119—127.
77. *Pinomaa, Lennart:* **Schöpfung und Offenbarung bei Luther.** Studia theologica, Lund, 8, '54 (ersch. '55); S. 77—85.
78. *Preuß, Horst-Dietrich:* **Luthers Hauptgedanken über Maria, die Mutter des Herrn.** Luther, 26, '55; S. 20—26.
79. *Richter, Julius:* **Luthers „Deus absconditus" — Zuflucht oder Ausflucht?** Zeitschrift f. Religions- u. Geistesgeschichte, 7, '55; S. 289—303.
80. *Schlink, Edmund:* **Weisheit und Torheit.** Kerygma u. Dogma, 1, '55; S. 1—22. Betr. Heidelberger Disputation v. 1518.
80a. *Süss, Theobald:* **Réflexions sur l'humanité.** Positions luthériennes '53, N. 3, S. 173—185.
81. *Torrance, T[homas] F.:* **Les Réformateurs et la fin des temps.** Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé '55. = (Cahiers théologiques N. 35.) — — Bespr.: Musacchio, Mario; Protestantesimo XI, '56; S. 190—191.

c) Kirchenbegriff und Sakramentslehre

82. *Bizer, Ernst,* u. *Walter Kreck:* **Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften.** München: Kaiser Verl. '55. 70 S. 8°. 3,45; subskr. 3,10. = Theol. Existenz heute. N. F. Nr. 47. — — Bespr.: Tappert, Theodore; ARG 47, '56; S. 277. *Fagerberg, Holsten:* **Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen;** S. Nr. 90.
83. *Gensichen, Hans-Werner:* **Damnamus. Die Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts.** Berlin: Luth. Verlagshaus '55. 162 S. Gr. 8°. 11.80 = Arbeiten z. Gesch. u. Theologie d. Luthertums. Bd. 1. Zugl. Göttingen, Theol. F., Hab. Schr. '50; vgl. LuBi '40/'53; Nr. 182. — — Bespr.: Haaren, Walter: Interkonfessionelle Grenzziehungen. ELKZ, 9, '55; S. 356—358. Kinder, Ernst; Kerygma und Dogma, 2, '56; S. 155 bis 156. Weißgerber, Hans H.; Luth. Rundschau, 5, '55; S. 347—349. Kimme, August: LuthJb 25, '58; S. 200—203.
84. *Gerdes, Hayo:* **Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose.** (Göttingen): Göttinger Verl. Anst. ('55). 130 S. 8°. Kart. 6,80. — — Bespr.: Kantzenbach, F(riedrich) W(ilhelm); ThLZ 82, '57; Sp. 520—521. St(apel), H(enning); Luther, 26, '55; S. 180—182.

Hermann, Rudolf: **Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus.** S. Nr. 125
Kinder, Ernst: **Der Gebrauch des Begriffs „ökumenisch" im älteren Luthertum.** S. Nr. 127.

85. *Kimme, August:* **Doctrina und Ordo Ecclesiasticus nach lutherischem Verständnis.** In: Konfession — Union — Ökumene. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 54—75.

86. *Nyman, Helge:* **Kyrkotjänarens Nattvardsgång i lutherskt gudstjänstliv.** [= Die Selbstkommunion im Luthertum.] (Mit e. dtsch. Zusammenfassung) Åbo: Åbo Akademi '55. 281 S. Gr. 8° = Acta Academiae Abonensis Humaniora. XXI, 4.

87. *Wentz, Frederick K.:* **The development of Luther's views on church organization.** The Lutheran Quarterly, VII, '55; S. 217—232.

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache

88. *Althaus, Paul:* **„. . . und hätte allen Glauben . . " 1. Kor. 13, 2 in der Auslegung Martin Luthers.** In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 128—139. — — Bespr.: St(apel), H(enning); Luther, 27, '56; S. 46—47.

89. *Atkinson, James:* **Luther and St. John's Gospel.** O. O. '55. 333 gez. Bl. [Maschinenschr.] = Münster/Westf., Ev. Theol. F., Diss. v. 29. 7. '55. (Nicht in Bibliotheken vorh.)

90. *Fagerberg, Holsten:* **Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513—1515.** In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 109—118.
Flack, E. E.: **Luthers Einfluß auf die englische Bibelübersetzung.** S. Nr. 118.

91. *Joest, Wilfried:* **Paulus und das Luthersche simul justus et peccator.** Kerygma u. Dogma, 1, '55; S. 269—320.

92. *Jordahn, Bruno:* **Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten in Luthers Osterpredigten.** Luther, 26, '55; S. 1—19.

93. *Kraeling, Emil G.:* **The Old Testament since the Reformation.** London: Lutterworth Press '55. 320 S. Gr. 8°. 27 s. 6 d. = Lutterworth Library. Vol. XLVII. Luther betr.: S. 9—20. — — Bespr.: Fohrer, Georg; ThLZ 82, '57; Sp. 25—29.

93a. *Krüger, Sabine:* **Zum Wortschatz des 16. Jahrhunderts: Fremdbegriff und Fremdwort in Luthers Bibelübersetzung.** Beitr. z. Gesch. d. dtsch. Sprache u. Literatur, 77, '55; S. 402—64.

94. *Lilje, Hanns:* **Randbemerkungen zu Luthers Verständnis der Apokalypse.** Luther, 26, '55; S. 71 bis 76.
Schober, Theodor: **Das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, Altem und Neuem Testament . . .** S. Nr. 141.

95. *Schwarz, Werner:* **Examples of Luther's Biblical Translation.** Journal of Theological Studies, London, N. S. 6, '55; S. 199—209.
Schwarz, Werner: **Principles and Problems of Biblical Translation . . .** S. Nr. 142.

96. *Volz, Hans:* **Neue Beiträge zu Luthers Bibelübersetzung: Luthers Arbeiten am Propheten Daniel.** Beitr. z. Gesch. d. dtsch. Sprache u. Literatur, 77, '55; S. 393—423.

97. *Volz, Hans:* **Melanchthons Arbeit an der Lutherbibel.** DPfbl 55, '55; S. 78—80.

98. *Volz, Hans:* **Wittenberger Bibeldruckprivilegien des 16. u. beginnenden 17. Jahrhunderts.** Gutenberg-Jahrbuch, '55; S. 133—139.

99. *Wendebourg, Ernst Wilhelm:* **Geist und Buchstabe. Schriftauslegung und Heiliger Geist bei Luther.** ELKZ 9, '55; S. 106—108.

100. [Anonym:] **Wie Luther die Gestalt des Antichristen gedeutet hat.** Der Lutheraner, 9, '55; S. 92—93.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

101. *Ameln, Konrad:* **Die älteste Überlieferung der Weise „Ein feste Burg ist unser Gott".** Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 1, '55; S. 111—12.

102. *Bodenstein, Walter:* **Luther und die neue Agendenform.** Freies Christentum, 7, '55; Sp. 28. 31—33.
Kohlschmidt, Werner: **Von Luther zu Novalis.** S. Nr. 130.

103. *Marty, Martin E.:* **Preaching on the Holy Spirit:** a study of Luther's sermons on the Evangelical pericopes. Concordia Theological Monthly, XXVI, '55; S. 423—441.

104. *Wetzel, Christoph:* **Studie zur Musikanschauung Martin Luthers.** Musik und Kirche, 25, '55; S. 238 bis 245. 274—279.

105. *Wingren, Gustaf:* **Die Predigt.** (Berecht. Übersetzung aus dem Schwed. v. Egon Franz). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht '55. 286 S. Gr. 8°. 15,80. = Theologie der Oekumene Bd. 1.

f) Die Katechismen. Die Schule

106. *Bühler, H.:* **Die Bedeutung des kleinen Katechismus Martin Luthers für die sittliche und religiöse Erziehung der Jugend.** O castelo forte. Ein feste Burg, Ponta Grossa, 9, '55; Nr. 104, S. 5—6.

107. *Lichtenstein, Ernst:* **Luther und die Schule.** Der evang. Erzieher, 7, '55; S. 2—13.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

108. *Bring, Ragnar:* **Der Glaube und das Recht nach Luther.** In: Beitr. z. hist. und syst. Theologie, Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 140—162.

109. *Gerstenkorn, Hans:* **Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht.** Die staatstheoret. Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. O. O. ['55.] 266 gez. Bl. 4°. [Maschinenschr.] = Köln, Rechtswiss. F., Diss. v. 8. Juli '55.

110. *Gollwitzer, Helmut:* **Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.** 2. unveränd. Aufl. Tübingen: Mohr '55. 62 S. Gr. 8°. 5,40. = Schriften der Studiengemeinschaft d. evang. Akademien.

111. *Heckel, Johannes:* **Luthers Lehre von den zwei Regimenten.** Fragen und Antworten zu der Schrift [Gehorsam gegen Gott und Menschen] von Gunnar Hillerdal. Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht, 4, '55; S. 253—265. Vgl. LuBi '54, Nr. 111.
Kinder, Ernst: **Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther.** S. Nr. 126.

112. *Lätheenmäki, Olavi:* **Sexus und Ehe bei Luther.** (Übers. aus d. Ms. v. Martha Römer u. v. Helmut Dibelius überarb.) Turku: (Luther-Agricola-Ges. [zu bez.: Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa]) '55. 195 S. Gr. 8°. Fmk. 500,—. = Schriften d. Luther-Agricola-Ges. 10. — — Bespr.: Kinder, Ernst; ELKZ 9, '55; S. 322—23. Schott, E(rdmann); ThLZ 81, '56; Sp. 621.

113. *Schneider, Erwin:* **Luther und das Recht.** Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht, 6, '55; S. 245 bis 260.

114. *Schrey, Heinz-Horst:* **Aufhebung oder Erfüllung der Geschichte?** Ein Beitrag zum Verständnis der Lehre von den zwei Reichen. EvTheol 15, '55; S. 572—582.

4. Gleichzeitige Polemik gegen Luther

Ihlenfeld, Kurt: **Luther als Polemiker.** S. Nr. 61.

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

115. *Beintker, Horst:* **Lessing und Luther.** WZ Greifswald, Ges. R. 4, '54/'55; S. 81—90.

116. *Bornkamm, Heinrich:* **Luther und Erasmus.** In: Humanismus und Christentum. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses '55; S. 18—21.

117. *Bornkamm, Heinrich:* **Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte.** Mit ausgew. Texten v. Lessing bis zur Gegenwart. Heidelberg: Quelle und Meyer '55; 365 S. Gr. 8°. Lw. 21,—. — — Bespr.: A.; DPfbl 55, '55; S. 287. Dreß, Walter; ELKZ 10, '56; S. 97. Kupisch, Karl; Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 350. Schoeps, H(ans) J(oachim); Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch., 8, '56; S. 86. Lau, Franz: LuthJb 25, '58; S. 203.

118. *Flack, E. E.:* **Luthers Einfluß auf die englische Bibelübersetzung.** ZystTh 24, '55; S. 103—121.

119. *Gerdes, Hayo:* **Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther.** Luther, 26, '55; S. 152—165.
Gerdes, Hayo: **Luthers Streit mit den Schwärmern . . .** S. Nr. 84.

120. *Green, Lowell Clark:* **Die Entwicklung der evangelischen Rechtfertigungslehre bei Melanchthon bis 1521 im Vergleich mit der Luthers.** O. O. '55. 154 gez. Bl. 4°. [Maschinenschr.] = Erlangen, Theol. F., Diss. v. 28. Febr. '55.

121. *Gyllenkrok, Axel:* **Thomistisk och luthersk legitimering av staten.** Svensk Teologisk Kvartalskrift, 31, '55; H. 2; S. 77—87.

122. *Hägglund, Bengt:* **Luther et l'occamisme.** Positions luthériennes, 3, '55; S. 213—223.

123. *Hägglund, Bengt:* **Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition.** Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund: Gleerup ('55). 108 S. 4°. skr. 11,— = Lunds universitets Årsskrift. N. F., Adv. 1, Bd. 51, Nr. 4. — — Bespr.: Beintker, Horst; ThLZ 82, '57; Sp. 444—447. Pannenberg, Wolfhart; ARG 47, '56; Sp. 273—275.

124. *Heckel, Johannes:* **Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht.** In: Studia Gratiana, post octava decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. Institutum Gratianum apud Universitatem Studiorum: Bononiae '55; Bd. III. S. 483—537. Luther betr.: S. 483—514.

125. *Hermann, Rudolf:* **Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus.** Berlin: Töpelmann '55; 36 S. Gr. 8°. 2,80 = Sonderdr. v. ZsystTh 23, '54; S. 103—136; s. LuBi '54, Nr. 77. — — Bespr.: Hildebrand, Ernst; Luther, 27, '56; S. 43—44.

126. *Kinder, Ernst:* **Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther.** Erwägungen zu einer Vergleichung der „Zwei-Reiche"-Lehre Augustins und Luthers. In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 24—42.

127. *Kinder, Ernst:* **Der Gebrauch des Begriffs „ökumenisch" im älteren Luthertum.** Zugleich ein Beitrag zur Frage der Rezeption der altkirchlichen Symbole durch die lutherische Reformation. Kerygma und Dogma, 1, '55; S. 180—207. Luther betr.: S. 181 bis 191.

128. *Köberle, Adolf:* **Ist Luther an den Sekten schuld?** Christ und Welt, 8, '55; Nr. 16, S. 6.

129. *Köhler, Rudolf:* **Der Deus absconditus in Philosophie und Theologie.** Zeitschr. f. Religions- und Geistesgesch. 7, '55; S. 46—58.

130. *Kohlschmidt, Werner:* **Von Luther zu Novalis.** In: In dieser österlichen Zeit. Hamburg: Furche '55; S. 161—168.

131. *Koopmans, †, Jan:* **Das altkirchliche Dogma in der Reformation.** Aus d. Holländ. v. H[einrich] Quistorp. München: Kaiser '55. 150 S. Gr. 8°. Kart. 8,—; subskr. 7,20. = Beitr. z. ev. Theol. Bd.

22, 8. Zugl. Utrecht, Theol. Diss. v. '38. — — Bespr.: Loewenich, Walther v.; ELKZ 9, 55; S. 340. Schneemelcher, Wilhelm; ThLZ 81, '56; Sp. 48—51. Weerda, Jan; Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch., 8, '56; S. 272—273. Kreck, W[alther], ZKG 68, '57; S. 196—197.

132. *Krodel, Gottfried:* **Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites der Reformatoren.** [Erlangen '55.] 477 Bl. in getr. Pag., 2 Taf. 4°. [Maschinenschr.] Erlangen, Theol. F., Diss. v. 27. Mai '55.

133. *Kupisch, Karl:* **Thomas Müntzer und die deutsche Geschichte.** Luther, 26, '55; S. 146—151.

134. *Lau, Franz:* **Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution.** In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus. '55; S. 163—170.

135. *Meier, Ludger:* **Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt.** Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 50, '55; S. 839—865.

136. *Pelikan, Jaroslav:* **Fools for Christ;** essays on the true, the good and the beautiful: Kierkegaard, Paul, Dostoevsky, Luther, Nietzsche, Bach. Philadelphia: Muhlenberg '55; 172 S. $ 3,—.

137. *Pincherle, Alberto:* **Graziano e Lutero.** In: Studia Gratiana, post octava decreti saecularia autore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. Institutum Gratianum apud Universitatem Studiorum: Bononiae '55; Bd. III, S. 451—481.

138. *Rosenfeld, Hans-Friedrich:* **Luther, Erasmus und wir.** Forschungen und Fortschritte, 29, '55; S. 313 bis 317.

139. *Rückert, Hanns:* **Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation.** Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 52, '55; S. 43—64.

140. *Schmidt, Martin:* **John Wyclifs Kirchenbegriff.** Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther. In: Beitr. z. hist. u. syst. Theologie. Gedenkschr. f. D. Werner Elert. Berlin: Luth. Verlagshaus '55; S. 72—108.

141. *Schober, Theodor:* **Das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, Altem und Neuem Testament.** Ein Blick von Luther her auf die altreformierte Lehre. ELKZ 9, '55; S. 216—218.

142. *Schwarz, Werner:* **Principles and Problems of Biblical Translation;** some Reformation controversies and their background. Cambridge: University Press '55. Betr.: Reuchlin, Erasmus, Luther.

143. *Schwarz, Werner:* **Studies in Luther's Attitude towards Humanism.** Journal of Theological Studies, London, N. S. 6, '55; S. 66—76.

144 *Steck, Karl-Gerhard:* **Luther und die Schwärmer.** Zollikon-Zürich: Evang. Verl. '55. 64 S. Gr. 8°. sfr. 4,— = Theol. Studien. H. 44 — —Bespr.: Kantzenbach, F(riedrich) W(ilhelm); ThLZ 82, '57; Sp. 518—520. Kupisch, Karl; Zeichen der Zeit, 11, '57; S. 126—127.

145. *Tjenagel, Neelak S.:* **Dr. Robert Barnes and Anglo-Lutheran Relations, 1521—1540.** Iowa, USA. Phil. Diss. [Maschinenschr.] '55.

146. *Valabrega, Cesare:* **Lutero e Bach.** In: Manifestazioni di attività culturali. 2. Bd. Roma (Academia di Santa Cecilia) '55. = Supplemento al N. 5, Santa Cecilia 3, '55; 59 S.
Volz, Hans: **Melanchthons Arbeit an der Lutherbibel.** S. Nr. 97.

147. *Zeeden, Ernst Walter:* **Reformation und Gegenreformation in Jacob Burckhardts Historischen Fragmenten.** Histor. Jahrb. (Görresgesellsch.), 74, '55; S. 747—75.

148. [Anonym:]**Luther et l'Eglise orthodoxe.** Irénikon, Chevetogne, 28, '55; S. 406—418.

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

149. *Barnikol, Ernst:* **Luther in evangelischer Sicht.** (Vortr.) Halle/S.: Niemeyer '55. 145 S. 1 Titelb. 8°. 8,30. Aus: WZ Halle, Ges. R. 3, '54; S. 611 bis 654; vgl. LuBi '54, Nr. 130.

150. *Beintker, H(orst):* **Luthers Offenbarungsverständnis und die gegenwärtige Theologie.** ZsystTh 24, '55; S. 241—264.
Bodenstein, Walter: **Luther und die neue Agendenform.** S. Nr. 102.

151. *Delius, Walter:* **Heilige Schrift oder Luthers Katechismus?** Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 296—299.

152. *Geppert, Walter:* **Zur gegenwärtigen Diskussion über Problem und Bedeutung des tertius usus legis.** ELKZ 9, '55; S. 387—393.

153. *Hermann, R[udolf]:* **Luthers geschichtliche und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem.** Wiedergabe einer Festvorlesung bei der Gedenkfeier des 400. Todestages M. Luthers gehalten in der Aula der Universität Greifswald. WZ Greifswald, 5, '55/'56; S. 135—141.

154. *Ihlenfeld, Kurt:* **Schwierigkeiten mit Luther.** Luther, 26, '55; S. 109—118.

155. *Köhler, Oskar:* **Eine Lutherkontroverse 1950—53.** Histor. Jahrb. (Görresgesellsch.), 74, '55; S. 771 bis 784. Betr. Diskussion um Zeeden, Ernst Walter: Martin Luther und die Reformation . . . Vgl. LuBi '40/'53, Nr. 288. 289.

156. *Kramm, Hans-Herbert:* **Luthers Wirkungen heute in Großbritannien.** Luther, 26, '55; S. 27—42.

157. *Lähteenmäki, Olavi:* **Eteenpain Lutheriin.** [= Vorwärts zu Luther.] Teologinen aikakauskirja, '55; S. 97—104.

158. *Loewenich, Walther von:* **Der moderne Katholizismus.** Erscheinung und Probleme. Witten: Luther-Verl. '55. 460 S. 8°. Lw. 12,80. Luther betr.: II. Kap. 9 Die Stellung zur Reformation. S. 312—345.
159. *Lortz, Joseph:* **Die Reformation und Luther in katholischer Sicht.** Una Sancta, 10, '55; S. 37—41.
160. *Lührs, Gerhard:* **Hauptversammlung der Luthergesellschaft am 18.—19. 10. 1955 in Hannover.** ELKZ 9, '55; S. 376—377.
161. *Rupp, Gordon:* **Luther in der englischen Theologie.** Luth. Rundschau, 5, '55; S. 12—24.
162. *Saarnivaara, Uurus:* **Luther und Lund.** Theorie und Praxis. Luth. Rundschau, 3, '55; S. 13—17.
163. *Schanze, Wolfgang:* **Luthers Bibeldeutsch — heute.** Luther, 26, '55; S. 97—108.
164. *Simon, Georg:* **Textrevision der Lutherlieder.** Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 478—479.
165. *St(apel), H(enning):* **Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft im Oktober 1955.** Luther, 26, '55; S. 177—178.
166. *Stapel Henning:* **Luther-Gesellschaft 1918—45.** ELKZ 9, '55; S. 315.
167. *Strahtmann, Hermann:* **Erfordernisse einer sinnvollen Revision der Lutherbibel.** EvTheol 15, '55; S. 128—136.
168. *Strahtmann, Hermann:* **Revision oder neue Übersetzung.** Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 139—140.
169. *Vajta, Vilmos:* **Die Tagung der Lutherforscher 1956 in Aarhus.** Luther, 26, '55; S. 179—180.
170. *Visser, Caspar C. G.:* **Die Lutherbibel in Holland.** Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 143—146.
171. *Whale, J. S.:* **The Protestant Tradition!** an essay in interpretation. Cambridge: University Press '55. 360 S. $ 3,75.
172. *Zimmermann, Walter:* **Die Aufgaben der Revisionskommission** [der Lutherbibel]. Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 128—132.
173. **Handreichung für die Luthertage.** Schrift des Arbeitskreises für Kirchen- und Sektenkunde des Evang. Bundes, Werk d. EKiD. [Weimar:] Arbeitskreis für Kirchen- und Sektenkunde ('55). 40 S. 8°. Nicht im Buchhandel.
174. [Anonym:] **Luther ist gefragt.** Sonntagsblatt, 8, '55; Nr, 40, S. 19.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen, Nachträge

175. *Brinkel, Karl:* **Lutherforschung der Gegenwart.** — Ihre Probleme und Ergebnisse. Amtsbl. d. Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 8, '55; S. 163—166; S. 178; S. 184—189. (Forts. s. LuBi '56.)
176. *Dowey, Edward A.:* **Survey Continental Reformation . . . since 1948.** Church History, XXIV, '55; S. 360—367.
Rupp, Gordon: **Luther in der englischen Theologie.** S. Nr. 161.

Nachträge zur Luther-Bibliographie 1954

A 1

177. *Volz, Hans:* **Ein gefälschter Wittenberger Lutherpsalter vom Jahre 1541.** Gutenberg-Jahrbuch, 29, '54; S. 204—210.
178. *Volz, Hans:* **Neue Beiträge zu Luthers Psalmenübersetzung: Die Wittenberger Psalterdrucke des Jahres 1525.** Zeitschr. f. dtsch. Philologie, 73, '54; S. 291—305.

A 3a

179. *Luther, Martin:* **Guds ord och löfte.** Dagliga betraktelser. Henrik Hägglund. Stockholm: Diakonistyr. (3. Aufl.) '54. 363 S. skr. 11,75. = Schwed. Ausg. v. Luther, Martin: Nun freut euch lieben Christen gmein. S. o. Nr. 15.

A 3b

180. *Luther, Martin:* **Stora Galaterbrevskomentaren.** Stockholm: Diakonistyr. (2. Aufl.) '54. 510 S. skr. 17,—.
181. *Luther, Martin:* **Gense no shuken ni tsuite.** Yoshio Yoshimura. [= Von weltlicher Obrigkeit.] Tokyo: Iwanami shoten '54. 210 S. Y 80,—

A 4

182. *Volz, Hans:* **Das Lutherwappen als Schutzmarke.** Libri, International Library Review, Copenhagen, 4, '54; S. 216—225.

A 5

183. *Riffelmacher, Heinrich:* **Reformation und Gegenreformation. 1481 — 1517 — 1540 — 1648 — 1650.** [Karte] f. d. Schulgebrauch bearb. Wissenschaftl. geprüft v. Walther v. Loewenich. München: Evang. Presseverband f. Bayern ['54]. 114×83 cm. Im Umschlag 7,80 = Synchronist. Riff = Geschichtskarte.
Dass.: Farblose Schülerkarte. 48×36 cm. —,60.
Bespr.: Teppe, Walter; Luther, 27, '56; S. 141—142.

B 2 b

184. *Schreiber, Clara S.:* **Katherine, wife of Luther.** Philadelphia: Muhlenberg '54. 232 S. $ 2,75.

B 3 b

185. *Hillerdal, Gunnar:* **Luthers Geschichtsauffassung.** Studia teologica, 7, '53 (ersch. '54); S. 28—53.
186. *Hillerdal, Gunnar:* **Prophetische Züge in Luthers Geschichtsauffassung.** Studia teologica, 7, '53 (ersch. '54); S. 105—124.
186a *Süss, Theobald:* **La mère de Jésus Christ dans la pensée de Luther.** Positions luthériennes '54; Nr. 3, S. 97—122. — — Bespr. v. Verf.: Bulletin du Centre de Documentation. Positions luthériennes '55, N. 1, S. 55—56.

B 3 d

187. *Thornton, Th. P.:* **Luther and the translation of Liber Generationis** [Mtth 1,1]. Neophilologus, Groningen, 38, '54; S. 254—260.

188. *Volz, Hans:* **100 Jahre Wittenberger Bibeldruck. 1522—1626.** Mit einem Vorwort v. Karl Julius Hartmann. Göttingen: Häntzschel '54. 168 S. = Arbeiten a. d. Staats-U. Universitätsbibliothek Göttingen. Hainbergschriften. N. F. Bd. 1. — — Bespr.: Simon, Matthias; ELKZ 10, '56; S. 32.

189. *[Volz, Hans]:* **Aus der Werkstatt der Lutherbibel.** Den Freunden der Bibel dargeboten von der Priv. Württ. Bibelanstalt. Stuttgart: Priv. Württ. Bibelanst. ['54]. 14 S. Text, 10 S. Abb.

B 3 e

190. *Beaufils, M.:* **Un romantique musical:** Luther. Paru. Revue de l'actualité litteraire, intellectuelle et artistique, Monte Carlo, 10, '54; N. 77, S. 17—25.

B 3 g

191. *Green, Lowell C.:* **Resistance to authority and Luther.** Lutheran Quarterly, VI ('54); S. 338—348.

B 5

192. *Fischer-Galati, Stephen A.:* **Ottoman imperialism and the Lutheran struggle for recognition in Germany, 1520—1529.** Church History, XXIII, ('54); S. 46—67.

193. *Fischer, Hans Georg:* **Lutheranism and the vindication of the Anabaptist way.** Mennonite Quarterly Review, XXVIII ('54); S. 27—38.

B 6

194. *Bainton, Roland:* **The Martin Luther motion picture — authentic, historical, biblical, fair, informative.** New York: Luth. Church Productions '54. 24 S.

195. *Dillenberger, John,* and *Claude Welch:* **Protestant Christianity interpreted through its development.** New York: Charles Scribner '54. 340 S. $ 4,50.

196. *Piepkorn, Arthur Carl:* **Did Luther teach that Christ committed adultery?** Concordia Theological Monthly, XXV, '54; S. 417—432.

Ergänzung

37. Kooiman, Willem Jan.
Verlag: W. ten Have. Preis: geb. fl. 6,50

Nachträgliche Besprechungen

2. WA Deutsche Bibel Bd. 8.
Wolf, E(rnst); ThLZ 82, '57; Sp. 46—48.

4. Luther Deutsch, Bd. 7.
Henke, Oswald; ELKZ 10, '56; S. 262.

12. Das Klugsche Gesangbuch.
Wittenberg, Martin; ELKZ 10, '56; S. 416.

31. Grimm Harold.
Stupperich, Robert; ARG 48, '57; S 133—34.

49. Luther, Johannes.
Jauernig, Reinhold; Amtsbl. d. Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 9, '56; S. 108. Thulin, Oskar; ThLZ 82, '57; Sp. 447.

52./53. Hirsch, Emanuel.
Defner, Gerhard; Luther, 27, '56; S. 136—139. Ristow, Helmut; Zeichen der Zeit, 10, '56; S. 477. Beintker, Horst; LuthJb 25, '58; S. 182—187.

56. Wolf, Ernst.
Holtz, Gottfried; Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 355.

57. Beintker, Horst.
Lau, Franz; Zeichen der Zeit, 9, '55; S. 357.

69. Prenter, Regin.
Oderbolz, W.: Spiritus Creator. Regin Prenters „Studien zu Luthers Theologie". Kirchenbl. f. d. reformierte Schweiz, 111, '55; S. 242—246. Gerdes, Hayo; Luther, '56; S. 142—143. Gerdes, Hayo: Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes, LuthJb 25, '58; S. 42—60.

79. Jetter, Werner.
Beintker, Horst; LuthJb 25, '58; S. 187—190.

80. Mueller, William Arthur.
Grimm, Harold; ARG; 47, '56; S. 275—276.

85. Erben, Johannes.
Dal, Ingerid; Deutsche Lit. Zeitung, 76, '55; Sp. 743—745.

102. Vajta, Vilmos.
Urner, Hans; Zeichen der Zeit, 11, '57; S. 34—35.

111. Hillerdal, Gunnar.
Heckel, Johannes; s. o. Nr. 111. Künneth, Walter; ELKZ 10, '56; S. 79—81.

134. Dilschneider Otto.
Zeeden, Ernst Walter; Histor. Jahrb. (Görres-Gesellsch.) 75, '56; S. 408—409.

Druckfehlerberichtigungen

LuBi 1940/53, Nr. 179: Verfassername Weijenborg.

LuBi 1954, Nr. 131a: Verfassername Bouyer.

30

14.-

GTU Library
BX8009 .L973 v.25 1958 G
Lau, Franz/[Festgabe Fur Paul Althaus]
3 2400 00048 2632

67652

BX
8009
L973
v.25
1958

Luther-Jahrbuch

Luther-Jahrbuch

BX
8009
L973
v.25
1958

67652

LC Coll.